

VOLUME 55.

JANUARY 1927.

NUMBER 1.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστί, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

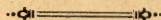
~ CONTENTS ~

| | PAGE |
|---|------|
| Three Essentials for a More Successful Ministry. Prof. Vollmer..... | 1 |
| Dilemma of an Eden Graduate. H. Reifschneider | 13 |
| Luther's Message to Us. Prof. A. W. Nagler | 18 |
| Gott der Schöpfer. Prof. H. G. Grückmacher | 27 |
| Problem des Wunders. 2. B. Petersmann | 38 |
| Editorials | 53 |
| The Christian World | 60 |
| Book Review | 72 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.



Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamphausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

JANUARY 1927.

THREE ESSENTIALS FOR A MORE SUCCESSFUL MINISTRY

BY PROFESSOR PHILIP VOLLMER, PH.D., D.D.

In my estimation, and speaking in general, the churches in America perhaps never had a more able, consecrated and efficient ministry than they are having today. But there is always room for improvement. The question therefore should always be uppermost in the mind of the conscientious minister, especially at the beginning of a new year, What must I get in order to more fully realize the idea of a successful pastor? It seems to me that during this transition period in the development of a new civilization the American minister needs (1) more spirituality, (2) a broader scholarship and (3) a stronger social note in his preaching.

I

OUR NEED OF MORE SPIRITUALITY

By spiritual-mindedness the New Testament means a life controlled by the Spirit of Christ who manifests himself by love, peace, humility, purity, soberness, faithfulness, devotion, prayer, meditation and all the many other individual and social Christian virtues stressed in the Bible. The most successful workers in the Kingdom of God have ever emphasized the cultivation of the preacher's *inner life*, that private meeting with God in the secret place of one's heart, which is often called the mystical aspect of Christianity. For "*cor est quod facit theologum.*" Luther is said to have spent from two to three hours daily in prayer and medita-

15563

tion. When the famous preacher, Claus Harms of Kiel, told a Quaker how much time he spent in teaching, preaching and conferences, the quaint man asked him, "And when art thou silent, so that God might speak to thee?" George Fox, the former of the Society of Friends, advises all Christians: "Be still and cool in thy own mind and spirit from thy own thoughts, and then thou wilt feel the principle of God, to run thy mind to the Lord God, from whom life comes; whereby thou mayest receive his strength, and power to allay all blustering storms and tempests." And the Quaker poet, John G. Whittier, prays:

"Breathe through the pulses of desire
Thy coolness and thy balm;
Let sense be dumb, its heats expire;
Speak through the earthquake, wind, and fire,
O still small voice of calm!"

Christianity is primarily and essentially not a system of theology but a spirit of life, the spirit of Jesus Christ in men. This seems to have been the conviction of the earliest interpreters of Christianity, long before the diverse forms of modern Churches were thought of. Men were counted Christian or non-Christian, if they had or did not have the Spirit. "No one can say that Jesus is Lord save by the Holy Spirit." "He that is without the Spirit is none of His." "Now abideth faith, hope, love, these three—the greatest of these is love." This spirit is not an indefinite mystic presence, nor an ecstatic mood; it expresses itself in a very substantial and effective way in thought and action and in all the relations of life—in the relation of man to God, of man to his fellows; of man to the world. When a scientist said to a Church deacon, "We are searching now for a way to produce light without heat; we want to discover cold light, the deacon replied, "Come around and hear our preacher; he has just graduated from Harvard."

REASONS FOR OUR NEED OF MORE SPIRITUALITY

If it was ever necessary for us ministers to cultivate the inner life it is certainly now so, in these times of distraction in a pastor's life. The most conscientious servants of God often feel like a barren desert and are inclined to cry out for spiritual irrigation. We often share the experience of Goethe. In one of his frequent moods of unhappiness, he wrote this famous little poem of anguish and left it on his table:

"Ach, ich bin des Treibens muede,
Was soll all der Schmerz und Lust!
Suesser Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!"

W. Goethe.

Translation:

"I am weary of the tumult;
What avails the joy or pain?
Peace so tranquil,
Come and fill my heart again!"

Goethe's literary friend, Frau von Kruedener, saw the poem and wrote under it the promise of the Saviour:

"Peace I leave with you; my peace I give unto you."—*Jesus Christ.*

Dean Inge, "the gloomy dean," as an American reporter dubbed him because of his seriousness, amounting often to pessimism, assigns one important reason for our spiritual barrenness, when he said: "Most men, during their working and playing hours, are chiefly concerned with concrete things. Even students are more occupied in loading their memories than in contemplating ideals. And so when we try to turn our thoughts to God, when we kneel to pray or endeavor to remember heavenly things at spare moments, we find it very difficult. Our minds do not work easily or naturally on these subjects. There is something forced and unreal about our meditation or devotion. We find that we are not really praying at all, but only repeating words mechanically. And then comes the temptation to say: "My religion is a sham, and unreality. I wonder if the religion of others is only make-believe, too?" But this is quite natural and inevitable. If we spend sixteen hours daily of our waking life thinking about the affairs of this world, and about five minutes in thinking about God and our souls, this world will seem about two hundred times more real to us than God or our souls.

I will never forget the words my revered professor, Dr. Geo. Seibert, dictated to a class:—"The truths of the Spirit are not arrived at by process of logic, but by intuition and experience. The intellect is of utmost value within its sphere, and we rightly resent any slur thereon. But the sphere of the intellect is not the higher life of the soul. No man by searching ever found out God. There are some realities of such a personal nature that it is difficult to see how we can possibly know them unless we experience them. In the teaching of the Spirit, it is not reason laid aside, but reason in her most exalted mood exercised in connection with a higher receptive power which is personal and spiritual.

Lack of spiritual culture often leads to doubt and scepticism, and these psychological states again lead to greater barrenness. For truths that have nothing but speech to recommend them degenerate into cant. For the supreme peril is the habit of letting the mere discussion of the highest subjects become a substitute for the reality of them as acted on the stage of life. If you want your speech

about the highest things to keep true, you must continually act the thing you are speaking about. Former president Harper of Yale therefore warns the ministers: "Do not, for the sake of all you hold sacred, allow the existence of intellectual difficulties to interfere with the progress of your practical religious life. Many men think that, unless all their intellectual problems are settled, it is impossible to live a truly religious life. A more mistaken notion never entered a man's head. If you are a thinking man you will always have difficulties; new ones are apt to come forward even more rapidly than old ones are settled. Be not too greatly disturbed. If you are not a Christian, do not put off becoming one until they disappear. Such a time will never come. Go forward in Christian work and service. Follow the paths pointed out to you by the Scriptures. Let the difficulties be settled as your faith grows stronger and your Christian character becomes more firmly established."

These difficulties in a minister's life will explain the sharp censure of St. Chrysostom, when he asserted, "that it is hard for a priest to be saved," and of Büchsel, in his "Erinnerungen eines Landgeistlichen" that "it seems certain that only few pastors will be saved," and of General Superintendent Braun's little book "On the conversion of the Pastors."

MEANS TO CULTIVATE SPIRITUALITY

The best means to cultivate the spiritual life in a minister as in other Christians, are prayer and meditation. Both usually accompany one another. Prayer is pre-eminently communion with God. It is being in His conscious presence. It is interchange of thought. It is pouring out our souls before God. It takes us out of our narrow, selfish petitions, and brings us into the communion-ship of God, which we seek because it is so sweet and blessed.

The great power of private devotions and public worship are most beautifully set forth in the following poem by the Episcopal archbishop Trench:

"Lord, what a change within us one short hour
Spent in Thy presence will avail to make!
What heavy burdens from our bosoms take,
What parched grounds refresh, as with a shower!
We kneel, and all around us seems to lower;
We rise, and all the distant and the near
Stands forth in sunny outline, brave and clear!
We kneel, how weak! We rise, how full of power!
Why, therefore, should we do ourselves this wrong,
Or others, that we are not always strong;
That we are ever overborne with care;
That we should ever weak or heartless be,

Anxious or troubled, when with us in prayer,
And joy and strength and courage are with thee?"

Personally I have also found the use of devotional books and biographies of great help in cultivating spirituality; as, for example, "The Imitation of Christ" by Thomas A. Kempis. It is mediaeval in its point of views, but its expressions are often rich like those of the Psalms and Proverbs. It is said that Henry Ward Beecher kept three copies of "The Imitation of Christ" always within reach, one in his study, one in his sleeping room and one in his drawing room. Furthermore, I can think of nothing more helpful to one who is in mental and spiritual darkness, or isolation, than the biographies of Frederick Robertson and Phillips Brooks, and, for those who need inspiration to holy service, than the life stories of such men as David Livingstone and Henry Drummond. The sermons of Bushnell, Brooks and Robertson are a better spiritual tonic for these days than a whole library of the fathers. Three sermons may be especially mentioned, viz., Robertson's on "Obedience the Organ of Scripture Knowledge," Brooks's on "The Positiveness of the Divine Life," and Bushnell's on "Unconscious Influence." These three sermons, if thoroughly appropriated, would furnish food for years of thought, for they are the almost perfect expression of long and fruitful experiences.

In my younger years I have often regretted that, to my knowledge, we do not have in the English language a Protestant "Brevier" for ministers, similar to that for Catholic priests which would guide the clericus in such devotions specifically suited to him. For some time I have used the German Protestant prayer-book for ministers, by Dieffenbach, but I don't know whether it is still for sale. In Europe the ministers occasionally hold "Pastoral Retreats." Of late we have used this name also in America for pastoral conferences; but they have not been a success as far as spiritualizing our life and ministry is concerned because we do too much talking and discussing in those meetings and too little praying and meditating.

Religious meditation is called by some writers "passive prayer." I once heard Inspector Rappard of St. Chrischona, explain this activity of the soul thus: "Passive prayer is that state of heart when a child of God draws near to his heavenly Father, not with fixed purpose to plead for some special blessing, but with quietly receptive mind and heart, to permit him to give what he will. Some nights we are too tired to pray. The spirit is willing, but brain and nervous system are well-nigh exhausted. Under such conditions we gain most by just opening the windows of our souls Godward and waiting the work of his will in us. The anxious mind becomes tranquilized; perplexity is replaced by quiet trust; dis-

couragement gives place to confidence; the bodily organs themselves perform their functions more normally; the health of the whole man is reestablished."—The same idea is expressed by the poet Coleridge:

"Ere on my bed my limbs I lay,
It hath not been my use to pray
With moving lips or bended knees;
But silently, by slow degrees,
My spirit I to Love compose,
In humble trust mine eyelids close,
With reverential resignation.
No wish conceived, no thought exprest,
Only a sense of supplication;
A sense o'er my soul imprest
That I am weak, yet not unblest,
Since in me, round me, everywhere
Eternal Strength and Wisdom are."

As helpful books on this whole subject I would recommend: *Jefferson*, Hints to Growing Ministers. *Fosdick*, The Meaning of Prayer, *Bell*, What Did Jesus Really Teach About Prayer? *Royden*, Prayer as a Force.

II

THE PASTOR'S NEED OF A BROADER SCHOLARSHIP

We have seen that the essential element in a minister's religion is to possess the genuine article in great abundance; that is, to live a spirit-controlled life. But a very desirable addition is to know also as much as possible of the theory of religion, known as theology, in all its ramifications. For the pastor this combination is indispensable to success.

SERIOUS CHARGES OF NEGLECT

There is a wide-spread and strongly voiced complaint of poor preaching. When the Archbishop of Canterbury recently charged that sparsely attended church services were due to inadequacy of the present-day sermons and that the majority of priests in the Episcopal Church were derelict in their duties he caused more of a stir than appears on the surface, according to well informed church-men. It is said that priests throughout the diocese of London have decided to abandon the "kid glove" variety of sermon and that hereafter their parishioners will be treated to vigorous Christianity delivered with a punch.

Rev. Dr. J. D. Jones, president of the Congregational Union of England and Wales, in his recent address at Bournemouth indicated he had about the same views as the Episcopal prelate. He

told the assembled ministers that present-day church methods call for sermons with a greater grip. He insisted that the only successful church was one in which the pastor made it throb with life and power. He held that sermons with reality in them, with a redeeming Gospel at the heart of it were the ones that were driven home.

Dean W. R. Inge, of St. Paul's Cathedral, in the London Spectator, has said that the chronic dissatisfaction of churchgoers and others with the spiritual and intellectual food provided for them on Sundays has become more vocal than usual, and that many clergymen have protested that their critics do not seem to realize the difficulties with which they have to contend. "But the standard of preaching in the Church of England is very low," says the Dean. Not only is the average sermon uninspiring, in his opinion, but there is a dearth of outstanding preachers whose reputations can be compared with those of Liddon, Magee, Beecher, Phillips Brooks and Farrar. "Most of the preaching in Anglican churches is unworkmanlike, and even slovenly, if we judge it as we should judge other professional work," writes the Dean. "Our preachers do not study the art of hortatory eloquence as the Nonconformist ministers do, nor do they as a rule put so much thought into their discourses as the Scottish Presbyterians, from whom their people demand stronger meat than would be acceptable to most English congregations."

Also in America, the lack of thought, the looseness of construction and the poor delivery of thousands of sermons is felt as an offense to the average intelligence of Church-goers, and especially to the hundreds of thousands of educated persons who fortunately still throng our churches on every Sunday. Poor preaching is the more deplorable because it indicates that the level of education has been lowered with many preachers while at the same time it has been raised among the laity through the schools, the libraries, the forums and other popular educational agencies. Even the far-away hidden country church has usually several graduates of the higher institutions of learning in its membership.

It should be noticed that the complaint is not much about poor delivery, or even illogical construction, much as the people like to see these two elements also, but of *poverty of thought*. The people do not require deep thinking, but high thinking. A minister should be able to show men and women how to get the power that will sustain them when discouraged, make them masters of their own spirits, keep them calm in the midst of the tempest, and give them courage, fidelity, energy, and reasonableness when they have a work to do or a cause to maintain. Unless the churches can

appeal to men's minds as well as to their hearts, they will sooner or later be set aside as mere temples of rhetoric or turned into secular civic welfare clubs. Their congregations, their minds still hungry for instruction, will be grazing in the forbidden pastures of spiritualism, theosophy and other fashionable cults of superstition. Swamis, mahatmas, fakirs, mediums and faith healers will glean the field which pastor, priest and rabbi have neglected.

MORE SCHOLARSHIP

The remedy for the defect of "thought-less" preaching lies in greater devotion to study, in wider reading, and in deeper intellectual thinking. A British scholar wrote recently: Our ministers seem smartly up-to-date in all respects but one, and that is theology. Most of them do not seem to have any, or any interest in any. By theology I do not mean a particular system of dogmatic doctrine but rather the habit of thinking about the fundamentals of faith and reason about the metaphysics that lie at the base of physics, the psychology which controls character and motivization, the personal philosophy that is the compass of conduct. It is the schools of science, not the schools of theology, that are turning out the thinkers in such fields. We are in the midst of the greatest revolution of thought that the world has ever seen—the Einstein theory of relativity, the Plank theory of quanta, the Chromosome theory of heredity, the Harmone theory of temperament, the new knowledge of the constitution of the universe and of the workings of the human mind. These ideas will influence the philosophy, theology, sociology, religion and morals of the future as much as did the Copernican theory in the sixteenth century and the Darwinian theory in the nineteenth. Such questions would have arrested the keenest interest in the minds of men like Edwards, Berkeley, Calvin, Aquinas or Paul. A student in engineering or biology will sit up half the night discussing these theories, but your modern theological graduate is bored by them. If the church is to be anything more than the Boosters' Club of Zenith City there has got to be some hard thinking done by those at the head of it during the next 20 years. Somebody has got to seize hold of these new conceptions and point out their moral applications. Otherwise, somebody else will make immoral application of them.

For example, why is it that we hear so much non-sense in many American pulpits about the alleged danger of the evolutionary theory of creation to the Bible and the Christian religion? Is it not lack of scholarship and ignorance of the faith that true religion and science cannot clash, while science and theology have often clashed. We fail to understand that no generation reaches finality in theology. Fundamentalism and modernism are no ex-

ception. Religious controversies were rampant when I was entering the field of theology. Mankind never reaches the goal of absolute truth. To know all is to be God.' In the words of Alfred Tennyson,

"Our little systems have their day,
They have their day and cease to be;
They are but broken lights of Thee;
And Thou, O Lord, art more than they."

If our religious faith is bound up with any theory of cosmogony or of human origin, then that faith simply has to stand aside while the battle of theories goes forward, for its foundations are the issue, and meanwhile the world is bereft of its power and the hearts of men cry out in vain for its comfort. But there is something within us that protests against such a low view of the gospel and recoils from a religious faith that finally rests its case upon the statutory enactments of a legislature. The spectacle is one to make our minds weep, even if we had not souls.

A WIDER READING

It is therefore impossible to overestimate the importance of reading for the minister of the gospel. A pastor who reads wisely will have material for his own mental enrichment, matter for sermons and addresses, as well as for other contingencies that arise in the life of every active clergyman. One who fails to read will not only starve himself but others, and in the end meet with humiliating defeat. In view of the fact that our homes are filled with literature of all kinds, and that important questions are being constantly discussed in school, church, society and lecture hall, it becomes increasingly evident that one cannot fill his place in current life except he read, read and read. The coming of the radio is destined to place the knowledge of the world within easy reach of every one interested in its manifold activities. I do not think that anything can become a substitute for preaching, but I do think that it will be necessary for the minister to enlarge his field of investigation if he is to keep in touch with the great movements of the day. It is for him to be so well informed on all matters that no occasion will find him wholly unprepared. And that is quite possible. Such a one will be a great blessing to his day and generation.

HELP FROM OUR SEMINARIES

If the people want better equipped preachers and teachers, four things are necessary:—(1) They must send the best talented men to our theological seminaries. The teacher of theology may beat crude gold into shape, but he cannot transform brass into gold. —(2) Our Protestant seminaries must be so equipped that they

will command the respect of college men. The members of the faculty must be capable men; the methods of instruction should compare favorably with those of post-graduate courses in the universities. The spirit of investigation and personal research should go hand in hand with the spirit of reverence and of devotion. Libraries, scholarships, fellowships and lectureships are indispensable in a well-equipped theological school—(3) The graduate departments which happily are being introduced in our seminaries, must be strengthened. A prominent scholar said recently: "It has been one of the most unfortunate results of the divorce of theology from the university, that theology has not had its just share in the great advance of education in the past half-century." When one considers the enormous development that has taken place in the medical schools of the country, the advance in the study of law, the unfolding of graduate departments of the universities, and the increased length of preparation for men entering the various other vocations of life, the lack of advanced requirements for the Christian ministry is evidently a serious matter.—(4) High-grade correspondence courses for our younger ministers already in the pastorate should be intelligently developed, for they have proved inspirational to many an alert young minister.

III.

OUR NEED OF A STRONGER SOCIAL NOTE IN PREACHING

In order to be real, timely (*zeitgemaess*) effective, successful, and "to touch the spot," all our preaching must be socially oriented. That is, it must start with the regeneration through repentance, faith and progressive sanctification of the individual but salvation must not stop with him. Groups of men—the family, industry, labor unions, schools, courts, nations, the press, etc.—sin as groups, and the converted individual must therefore pour his regenerated life into these groups and work for their group regeneration. All this is expressed in the abbreviated phrase, "preaching the social gospel." In view of the large amount of explanatory literature on this subject it seems to be high time to stop the constant misunderstanding of the position of the advocates of the social gospel, as if they undervalued the prime importance of the regeneration of the individual, and as if they taught that social reforms and social service were equivalent with the coming of the Kingdom of God on earth. We are surely intelligent enough to agree with Herbert Spencer, "There is no social alchemy by which you can get golden conduct out of leaden instincts." But we also have learned from Christ that the key-word of his teaching "kingdom of God" which he uses more than a hundred times and defines as "*the doing of God's will on earth*" is a social conception, and a very comprehen-

sive one, including thousands of details. So, for example, when slavery is abolished, better housing conditions established, politics cleansed, etc., we have a right to say that, as far as these reforms go, the kingship of God has been realized on earth. There is indeed a New Testament Sociology; in fact there is as much material in the Gospels to construct a sociology as there is for a theology, as any intelligent reader of the gospels, with pencil in hand, may find out for himself. And it is Christ's kind of sociology which his ministers should teach and preach. Not sociology as such, not socialistic, or capitalistic, or communistic, or Republican, or Democratic, or American, German or British sociology, but New Testament sociology, that is, Christ's specific teachings on the individual, on sin and salvation, on the family and the state, on poverty and wealth, on war and peace, on international relations, etc.

Says Prof. Ellwood: "If the aim of social religion is the production of men, of the values connected with human personality, then one of its first tasks must be to help devise a system of business and industry, of work and material reward, which will be in harmony with that aim. Religion dare not be merely a system of abstract ideals and values out of relation with real life. It must be a set of practical attitudes towards practical problems. It is idle to talk of the Kingdom of God, of an ideal social order in which the divine will is realized, as long as an essentially pagan economic system persists. The economic life must be dominated by humanitarian ethics if ever such an order is to be realized."

It is therefore the minister's part to bring the corporate conscience of the Church to play on the corporate manifestations of the life of the day. There are those who would question the authority of Christ over politics, national and international, industry and economics. As statesmen, captains of industry, and economists they challenge the competence of the Church to enter their sphere. The blame rests with the churchmen chiefly. They have weakly surrendered or weakened the jurisdiction over life which our Lord has committed to His Church. Many moralists and theologians have conceived the ideal Christian life as lived not exactly in vacuo, but certainly not amid the concrete relationships of social life, while the economists and politicians have long been scheduled to think that their problems were exclusively technical. We seek for reconciliation and cooperation here as in the case of religion and science. The duty of the Church is not to interfere with the proper function of the State, of science, of economics, but to claim final jurisdiction over the moral and spiritual implications in their operation. It is the common business of the Church to enlist in the service of the Kingdom of God on earth technical and expert knowl-

edge of every sort. If it does not there will be—indeed there already is—the devil to pay. Science without a soul is a menace. So is the State. So is industry. So is society. St. John says that any organization or phase of life apart from God “lieth in the evil one.” We should aim at the focusing of all that is best in Christian thinking about the present social life of the world—its merits and defects, its tendencies upward or downward, the opportunities it affords for Christian witness and service and the possibilities of shaping it along better lines.

CONCLUSION

There are many more activities of the minister necessary to success, for example, conscientious visitation of his own people and of strangers—but the three mentioned seem paramount at this critical time. Let us remember that success is never accidental. It is always bought at a high price. And the steps to success are much the same, in whatever walk of life. Men whose intellectual achievements rank them as the world's great scholars may seem to be of a class by themselves. But what makes a scholar? A writer in a well known encyclopedia of biography says, “It is that rare combination of profound insight, sustained attention, microscopic accuracy, iron tenacity, and disinterested pursuit of truth, which characterizes the great scientist.” The theologian can well afford to learn from the scientist in these respects, and advance as far as he may in the acquisition of these desirable qualities.

Out of the great mass of literature on the social gospel I will recommend the following books for study.

That the Ministry be not Blamed. By John A. Hutton.

The Prophetic Ministry for Today. By Charles D. Williams.

Ambassadors of God. By S. Parkes Cadman.

The Will of God, Horstmann.

New Testament Sociology, Vollmer.

Christianity and the Social Crisis, Rauschenbusch.



THE DILEMMA OF THE EDEN GRADUATE

BY H. REIFSCHNEIDER

In late years the practice has become general in our Synod, that our young men from the seminary enter upon their appointed fields of labor some time early in fall. The task of gathering the eligible children for a confirmation class immediately confronts them. After they have successfully overcome the apathy of the parents and the indifference of the children, they still face a rather sinister problem, second to none, not only to themselves, but also to our entire church. Peculiarly enough, no mention of it has ever been made in public. But such things have happened before, and this is really no exception. In recent years, the Eden graduate has frequently been the object of severe criticism, and while no one cares to deny that faults can be found, nevertheless, the circumstance that no time has ever been found to try to understand the problems and difficulties of our young men, is indicting. Impartial consideration of the whole matter plainly indicates, that the young man out of Eden has been "more sinned against than sinning." Out of the host of difficulties and problems that face the young man that enters the ministry in our denomination at the present time, let us just consider one of them.

Our Synod desires, that Eden be "up to date", that it keep abreast with the times. Well, our seminary has heeded that expectation. Our theological seminary is teaching a modern, constructive, positive theology. But in order to do that, books produced by the best minds of the entire Christian world, must be used as text books and must be recommended for reading outside of classes. The students then in the Introduction to the O. T. examine "the scientific accuracy of the Genesis story, the universality of the flood, the literal standing still of the sun at the command of Joshua, the bears destroying the lives of forty children as a punishment for mocking at a prophet's bald head, the imprecatory psalms, the command of God to slaughter all prisoners of war, including women and children, and to stone a son to death for disobedience and an old man for gathering sticks on the Sabbath," while in the introduction to the N. T. they scrutinize the apostolicity of Epistles and the authenticity of the Gospels. The results are familiar to us all. The authority of our catechism therefore is immediately jeopardized in the mind of our young man just coming from Eden, when he notices to his surprise, that the book of doctrine placed into his hands quotes the Apostles more than two-hundred times, the O. T. more than one-hundred times, while the quotations from the sayings of Jesus, run a very poor third, quoted less than one-

hundred times; in other words, Christ as a catechetical authority does not even play the proverbial invidious second fiddle.

Of course we are told, that the authors of our catechism were "Biblicists" and that we on the other hand approach the Bible from the historical point of view, but that we arrive at the same goal. Even, if we should grant such an extremely doubtful contention, the practice of teaching one theology in our seminary and expecting our graduates to preach another, will unquestionably exert a pernicious influence, and will cause hopeless confusion, since these two views inevitably lock horns at every step.

For example, in systematic theloogy we are now told that, "since the belief in angels is not a necessary part of the religious experience and therefore not a necessary constituent of the Christian doctrinal system it is needless for Dogmatics to include a special doctrine of angels." Evidently, the authors of our catechism did not feel that way about angelology. Three questions and answers, 59, 60, 61, respectively, are included in our catechism that discuss the matter rather thoroughly. Especially 61 is typical of the entire procedure. The authors of our catechism felt justified to ignore the Sermon on the Mount in order to speculate about a mythological hint in 2 Peter, concerning which Epistle there is today among the scholars practical unanimity that it belongs to the middle of the second century and is therefore unquestionably pseudonymous (Bacon p. 170-173). Considering his training, what can the Eden graduate be expected to do with this devil-episode-dogma? Teach it? "explain" it? ignore it? deny it? What honorable way, if any, is there open to him?

His embarrassment increases as he proceeds. Immediately following the just mentioned phantastic speculative dogma, we have the doctrine of man in our catechism. This subject is really basic and far more important than the preceding and therefore the scruples of our young men become more persistent and correspondingly painful. No one denies that theological thought, even in our church, has undergone considerable change within the last half century. Our periodicals, discourses at pastoral and district gatherings, and schools, give ample proof for such a contention. But our catechism is still perfectly innocent on that point. It still records the orthodox Lutheran conceptions of the early men of our church. It presupposes that nothing has happened since Melancthon. In all seriousness it continues to ask,

64. What were the sad consequences of this fall of man? and answers authoritatively,

Man lost the image of God, etc.

If our Eden graduate is unwilling to trust his memory and will

look up his notes, he will find the following terse statement corroborating his suspicion: Old Protestant Dogmatic Theology made one of its chief mistakes in teaching "that the divine image was lost in consequence of the fall of the first man. For if the divine image denotes the destiny of man and the capacity which he possesses therefore, there is certainly opposition to this destiny in a perverted direction of the will, and thus there is abuse of the capacity, but not forfeiture of the destiny and the corresponding capacity. At least this is as long as man is regarded as being capable of redemption. Moreover, the express statement *ad locum* of Scripture in the N. T. as well as in the Old (Gen. 9, 6; James 3, 9; 1 Cor. 2: 7) presupposes as something obvious that even sinful mankind is possessed of the image of God". In other words, you flunk in Eden in case you answer in an examination that man lost the image of God as a consequence of the fall of the first man, while if you teach the answer that is there considered correct, after you have entered the ministry, you will be denounced as a heretic. Eulenspiegel could certainly not have thought of a more ridiculous situation. But then to continue, while the young man is in his study and has the catechism in one hand and his notes from Eden in the other:

65. What is now the natural state of man?

Since the fall man is corrupt, therefore unfit for anything good, but prepared for and inclined to evil. This inherited corruption is called original sin.

And when he looks into his notes, he finds that "it is a mistake to regard sin essentially only from the point of view of something inherited, and furthermore to explain this heritage as a heritage of guilt—an exaggeration against which it was the Christian conscience itself that rose in protest." And again,

66. What grows out of original sin?

Out of original sin grows actual sin; that is, all thoughts and desires, words and deeds, whereby evil is done or good is neglected, etc.

But his notes tell him that "it is wrong to hold that all sin has its basis in the first sin—thus failing to take proper account of the immeasurable distinctions found among sinful men, and at the same time making it impossible to regard sin as personal sin at all."

The dissimilarity throughout is the result of the basic difference of opinion concerning God and morality. The authors of our catechism had a thoroughly legalistic and magic conception of Christianity, in spite of their continual recourse to the idea of faith. Even our catechetical arrangement plainly shows that their theology is a deduction of Deut. 27, 26: "Cursed be he that confirmeth

not all the words of this law do them." The result can only be one: christianized Judaism, accepting the premise of Catholicism, but avoiding its conclusion by the sacrifice of logic. Today we have a higher conception of God and morality. Basing our theology on "God is love" (1 John 4: 8) and taking uncompromisingly the lofty morality of Christ seriously, we arrive at quite a different solution. Our God of love, the Heavenly Father of Jesus, does not condemn countless generations on account of the error of a poorly informed woman in prehistoric times, nor does He wreak vengeance on His innocent Son and consider that moral justification of His righteousness. Modern theology in short, is controlled by an altogether different spirit. To be specific, let us consider question

77. Whereby did Christ accomplish our redemption?

Christ accomplished our redemption by His suffering and death, in which He endured, in our stead, the wrath of God against sin, thereby redeeming us from sin, satan and death. At Eden, in answer to the question, "In what sense does the interposition of Christ come to our advantage?" the following is held to be true: "His interposition before God in our favor does not consist of an act that has direct reference to God, but of one which has reference in the first instance to us.—Accordingly, we have not by a judgment of God a transference to us of a performance of His, as that of another person; but we have a recognition of what he affects in us, as an act of His, which is meritorious in the judgment of God." The question here involved is vital to the peace of mind and plainly shows the unbearable dilemma that is continually thrust upon the young man that leaves the seminary.

Morally, a minor consideration, and yet, extremely irritating is the form of our catechism. Many of our States decree by law, that text books in schools cannot be used longer than ten years. Although a strict parallel cannot be drawn between readers, arithmetics, etc., and our catechism, it is nevertheless preposterous to contend that a book written three quarters of a century ago, answers the purpose of today. There are scarcely any educational principles that our catechism does not violate. It is also generally conceded, that our catechism is a stiff, technical, metaphysical, philosophical compendium of theology. Christ has been accused of teaching Divine Right Autocracy, Socialism, Communism, and the late Luther Burbank hailed Him as the first real atheist. But no one has ever been brazen enough to accuse the humble Nazarene of teaching theology. Is it surprising then, that our young men, trained in the modern science of education, imbued with the social implications of the Gospel, are baffled, when they come into the

ministry and find, that they are expected to work with pedagogical ideas of the Reformation and inculcate cut and dried theology whenever opportunity offers itself?

While the teaching of theology is both educationally unsound as well as reprehensible from a Christian point of view, it is useless for the time being to agitate against it. If however we are going to teach our children theology, let it be that theology that comes closest to our convictions. No one will claim that a catechism can be written that will suit every one doctrinally, nor a creed that will be subscribed to by all. There will always be some difference of opinion and in an Evangelical Church, that is not at all an undesirable symptom. And yet, our creed should strike some sort of mean. The official doctrinal statement of our Synod should express the general or the majority confession of faith. Our catechism, unfortunately the doctrinal criterion of our Denomination, plainly fails to measure up to that very reasonable explanation, as it now stands, nor does the proposed revision sent to us last year indicate any sign of real revision in the general sense of the term. The inevitable result will be, that our "revised" catechism will be obsolete to the great majority of our pastors from the very day of publication. It will mark a demoralizing setback and not progress.

Statistics show that we are still educationally lagging. Confirmation plays a cardinal role in our program, and a real text-book would be of inestimable value to the pastor in his efforts to train our children for a Christian life. As the case now stands, our catechism is more of a hindrance to many than a help. Our young men now have the choice of throwing it over board altogether or "explaining" things to satisfy their conscience. It is simply unfair to confront them with such a dilemma. They have enough battles to fight, without being forced to confront difficulties where they have a moral right to expect support and encouragement. Youth is rash, and although we exceedingly regret that some have thrown our catechism into the waste-basket in favor of something of their own choice, we understand and sympathize with them. The entire situation is not at all auspicious for our Church. The situation demands Christian honesty. Although we no longer can accept the theology of the founders of our church body in all its details, we can emulate their example, in that we also put down what we actually believe, and then say what we actually mean.



LUTHER'S MESSAGE TO US*

A. W. NAGLER, EVANSTON, ILL.

Reprinted by permission of Methodist Review

A message coming out of the past is not always appreciated. Especially when it comes from one who was regarded by many devout Christians of his day as the arch-heretic. Neither do we always realize that those men who have been the world's greatest advance agents of progress often received scant praise from their contemporaries. Although later ages usually appraise them at their true worth and give them credit for blazing the trail along which developing life wends its tortuous way, their own age, through misunderstanding and prejudice, often applied the torch and used the scaffold.

"Truth forever on the scaffold, Wrong forever on the throne—
Yet that scaffold sways the future."

Although Luther lived in the shadow of the scaffold he dared to defy an overbearing ecclesiasticism and dared to oppose an ossified mediævalism in the interests of the autonomy of the individual. What boots it that they called him a heretic! It is not the fact that you are called a heretic that counts, but only by whom you were so called, and why.

I. THE SIGNIFICANCE OF THE PROTESTANT REVOLUTION

In former days the Reformation was usually represented as a great break between the mediæval and the modern world. It was pictured as the great divide; before, the mediæval; afterward, the modern era. Today the pendulum in some quarters has swung to the opposite extreme, the tendency becoming to regard it merely as a crisis, the new conception of life and religion, according to this theory, not being ushered in till the Aufklaerung of the eighteenth century in connection with the Anabaptist and the spiritualistic contributions. It is true that much of mediævalism was perpetuated; that, in its inception, the Protestant movement retained and emphasized the traditional doctrines of the total depravity and the helplessness of man; that the revolt even retarded the growth of the modern spirit which raised its head in the preceding period. Furthermore, a wider knowledge of history compels us to admit that the old was not all wrong; indeed, in some respects it was better than the new. For instance, in a more definite way, though not in its ideal form, it magnified unity, solidarity and cooperation, as against schism, sectionalism and sectarianism. It stood for a greater independence of the religious as against the political com-

* This appreciation of the Reformer by a Methodist will be of interest to our readers. *Ed.*

munity and in the age that followed might have served as a more effective foil to a fast-growing hyper-nationalism and a swiftly expanding economic imperialism. For, with Eucken, we can say that it "more energetically resisted a merely secular development of civilization, a decline into mere expediency and utility."

In addition to this imposing array of positive deficiencies, defects may be noted in the immature development of the Reformation itself. It perpetuated much of the old anthropomorphic view of God and the dualistic view of life. There remained too much of acquiescence and passive endurance of an irrational and evil world, too little expression was given in support of an active, aggressive Christian impact upon the world with a view to its transformation. This still seems to be characteristic of Lutheranism in Europe, as the Stockholm conference demonstrated. A final consideration involves the contradictions in Luther's teaching. He struggled against authority and introduced another kind; he combated scholastic intellectualism to find himself paying homage to a sort of intellectualistic doctrinalism. Nevertheless, despite these qualifying admissions, historical facts seem to bear out the contention of the old school that the Protestant life-principle was present in the beginning of the movement, only to gain its fuller expression in a later age, after the new scholasticism had suffered shipwreck upon the rocks of Pietism and the Aufklaerung, and a new freedom had become possible out of the war between the sects and out of a wider horizon opened up through modern science.

II. LUTHER THE EXPONENT OF ESSENTIAL PROTESTANTISM

While recognizing the defects, the immaturity, and the contradictions of the Reformation, and the additional fact that Grisar, the Roman Catholic historian, stresses, namely, that modern Protestantism is more willing than was Luther to push his principles to their logical and legitimate conclusion, still this doughty German, more than any other, must be regarded as the exponent of essential Protestantism. He was that, because he was the personal embodiment of the movement as it developed under his leadership. In the early sixteenth century four great potentates ruled the mind of Europe: the Pope, the Emperor, Erasmus, and Luther, and the greatest of these was Luther. Although he cannot be ranked with Erasmus or Melancthon in scholarship; though he did not possess the broad humanistic sympathies of Zwingli; though he was not Calvin's equal as a logical reasoner and systematizer of theological thought, as the outstanding leader, the adamant soul, the potent spiritual dynamo, he was by all odds *the prophet* of the new religious movement. Although much of his teaching can be found in the reformers and the mystics who preceded him, especially in

Meister Eckhart, who was even broader and freer in the doctrinal content of his message, his significance lay primarily in the peculiarly propitious conditions of his own day and in the preponderating influence wielded by him upon succeeding ages. We are thus led to inquire as to the significance of his religious leadership.

III. SIGNIFICANCE OF LUTHER'S RELIGIOUS LEADERSHIP

In him were focused all the scattered rays of a widely extending protest and reaction. His magnetic, deeply spiritual, and intellectually penetrating personality caused the smoldering embers of a dying individualism to strike fire. In a surprisingly short time, multitudes of spiritually oppressed people awoke to the fact that a mighty prophet had arisen, that again an inspired forth-teller of the Most High had spoken. Immediately, he became the mouth-piece of a great number who were seeking to get back of the external and the stereotyped into the inner source of truth and life, and who felt dissatisfied when told that salvation depended upon having right relations to external media. While the church authorities were thundering against the reckless monk and impudent professor for his alleged sacrilegious attack upon things held inviolate he became the acknowledged spokesman of an ever increasing number from whose eyes the scales began to fall. This he became, not merely because of his native powers of mind and heart, not merely because he proclaimed the message of authority at the psychological moment, but, in an equal degree, it was due to the fact that he had experienced their troubles and heart-pains through all the various tragic stages of a blind seeking for salvation, a passionate yearning for a gracious God. The light flashed into his own mind, and he, in turn, flashed it into the minds of his fellow seekers.

He became a second Paul as he assumed the role of the liberator of Christianity from the trammels of mediæval legalism. He reacted against the position of his church in her substitution of ecclesiasticism for religion, her substitution of the institution for the individual, and, we might add, her substitution of the church for God. The hierarchical system had found the essence of religion in a vast structure outside the soul. Schleiermacher had this in mind when he wrote his famous comparison: "Romanism makes the relation of the individual to Christ depend upon his relation to the church; Protestantism makes the relation of the individual to the church depend upon his relation to Christ." Thus, Protestantism must place Christliness first, churchliness second.

IV. LUTHER'S CONTRIBUTION

Protestantism, as its name implies, was a protest. But that does not exhaust its meaning. It was more than mere negation,

for had Luther been nothing but a great destroyer he would have failed. Over against traditionalism and out of the capacious soul of the man there issued forth a real positive contribution to the world. The three great pillars which he set up to support the partially destroyed structure of organized Christianity were: (1) the supremacy of the Bible; (2) the supremacy of faith; (3) the supremacy of the people. The first has been called the objective, the second the subjective, the third the social principle of the Reformation.

1. The Bible. The Bible was not wholly inaccessible, nor was it a proscribed book before the advent of Protestantism. But it was, practically, a lost book, not only hidden from the eyes of the masses, but also hidden in a mass of glosses and traditions. Since substitutes commonly took its place, for religious purposes it was not. Luther himself knew what it meant to discover it and then to escape from the "swaddling clothes of the allegorizing method." As late as 1513 he found as many as six senses in some of the Psalms. But he came to base his Bible exegesis upon what we may call the right of private judgment, in some respects approaching the principles of our modern historical approach. He contended, for instance, that the chief value is to be placed upon the simple literal sense. In his own words: "the single, right, chief meaning which the letters give." This brought him to value the historical sense, though still under the bondage of the spiritualizing, mystical process. While emphasizing the fact that Scripture must be looked at objectively, that we must find out what the Bible really says and not what we would like to have it say, and that Scripture was to interpret itself, he was unable entirely to shake off the scholastic influence.

Aquinas had proclaimed the Word of God as found in Scripture as the basic source of all Christian doctrine, as the revealer of God and of divine things. Luther's teaching included all this and more. His was an attitude toward the Bible which differed from the prevailing conception. By reading Scripture we are brought into more intimate fellowship with the heavenly Father, resulting in the renewal and the quickening of the inner life. The Bible, in short, is a means of grace, a devotional book, as well as a source of divine truth.

2. As regards the second cardinal doctrine, justification by faith alone, a similar difference in meaning appears. It is quite right to say that Luther placed this doctrine over against the mediæval doctrine of salvation by works. But he did more. He used the term, justification, in a different connotation than was the custom with the mediævalists. It did not imply cold assent to re-

ligious truth, it did not mean to make righteous; instead it signified, as distinct from sanctification, a personal experience by which the soul discovered a gracious God through Christ. With him the concept of faith triumphed over the content of faith. The faith which believes is greater than the faith which is believed. Works are manifestly necessary and cannot be separated from faith. To use Luther's phrase, one might as well try to separate burning and shining from fire. But works are not the condition of justification. The heart of the Reformer's claim was that forgiveness could never be purchased nor merited by human conduct. This important distinction has kept the Protestant world remarkably free from legalism and sacramentarianism. And it was not a mere distinction without a difference, as a group of hostile critics is apt to charge. It was more than another squabble over an into, to employ Gibbon's diagnosis of the early Arian crisis, as a brief sketch of the implications of the doctrine will show.

In the first place, this notion of faith created a demand for a new religious liberty. Since man can do nothing to earn his salvation, is he not freed from the old bondage to an institution, with its creeds and its sacraments? It goes without saying that this did not imply their repudiation as necessary and divinely appointed means of grace. To quote Luther's magnificent paradox, taken from the devotional classic, *On Christian Liberty*: A Christian is not only "the most free, lord of all and subject to none," but, in his new-found liberty, he is "the most dutiful servant of all and subject to every one." By which he meant that man is not made new and free in Christ Jesus for the mere sake of being free. Liberty in itself is not sufficient, despite the mouthings of the personal liberty clubs, so called. Liberty dare not be made an end in itself. Liberty, one of the noblest concepts of humanity, becomes thrice noble when it is a liberty that consciously, eagerly submerges itself in service. We are set free, not to enjoy that freedom in selfishness, but, in the words of the great liberator of the sixteenth century: "What is it to serve God and do his will? Nothing else than to show mercy to one's neighbor. For it is our neighbor who needs our service; God in heaven needs it not."

A second implication recalls Wesley's doctrine of assurance. The earlier reformer declared that man must know that he is saved. Before he can be in a state of spiritual preparedness, before he can devote all his energies to serve his brother, he must be wholly free from all fear as regards his own religious state and future destiny. No Damocles sword of a terrifying future retribution must hang suspended above his head. "When you know that you have through Christ a good and gracious God," Luther triumphantly concludes,

"then you are lord over heaven and earth with Christ; you have nothing more to do than to go about your business and serve your neighbor."

A third implication resolves itself into a new appraisalment of the present world. Salvation must be regarded as a present reality. Traditionally, this life had been regarded as a preparation for the life to come. Salvation; consequently, had been pushed into the future. And so, the dominant note of mediæval piety had been other-worldliness. Luther refused to accept that interpretation of his church in his assertion that man is saved here and now as truly as he ever will be in heaven. That gave to this world a reality and value of its own. That boldly upheld the sanctity of the common relations of life. To cite one characteristic utterance, "It looks like a great thing when a monk renounces everything and goes into a cloister, and carries on a life of asceticism. . . . On the other hand it looks like a small thing when a maid cooks and cleans and does other house-work. But because God's command is here, even such a small work must be praised as a service of God far surpassing the holiness and asceticism of all monks and nuns." This teaching of the sanctification of the secular has been of the most tremendous social importance.

3. The Social Principle. We now stand before the third pillar of the Reformation, commonly called the priesthood of all believers. This, the democratic pronouncement of the movement, obliterated the gulf which separated the clergy from the laity. In place of an exclusive hierarchy and a privileged priesthood, now stood the common believer, a priest, prophet and king, by divine right, under the spiritual priesthood and the prophetic and kingly office of Christ. This made the Reformation distinctively a lay movement. And in the religious sphere it was increasingly to mean what universal suffrage means in the political sphere. And yet with democracy as we understand it Luther had little sympathy. He was forced to use all his energy in destroying the supreme bulwark of privilege, and, in the nature of the case, was blinded to those grand vistas of the rights of common man which later ages slowly portrayed. And was it not worth while to insist upon the freedom of the state from ecclesiastical domination? This accomplishment, together with the elevation of the spiritual status of the layman, not only carried with it the promise of a more thoroughgoing democracy, but actually opened the way for later developments in that field.

To this must be added the blessings which have come from his attitude toward life in general. He builded better than he knew when he announced principles which were gradually to trans-

form all life. It is not the least of his contributions as a religious leader that he actively sought to reconstruct domestic life and nurture in the spirit of the New Testament. We are glad that Luther dared to marry. We do not wish to convey the impression that he is to be praised merely for showing a courage which Captain John Smith failed to exemplify. The allusion, instead, concerns a matter of far greater moment. Through the medium of his own act as well as through his teaching the iconoclast cast a divine halo over the home. This realm of his life makes him refreshingly human. To note just one instance: "What care I if I am in debt?" he exclaims. "Katie pays the bills."

A final consideration regarding the leadership of this many-sided religious genius deserves attention. Some have seen fit to place him beside Comenius and Pestalozzi as an educator. He was much interested in a Christian educational program which would reach the masses. His attempts to do so were embodied in his popular catechism, his plans for religious instruction, his promotion of the public library. His German Bible, catechism, primary works and hymns have been the source of the profoundest educational and inspirational influence upon all succeeding generations.

V. MODERN PROTESTANTISM'S DEBT TO LUTHER

Properly to evaluate this debt is difficult for two reasons. Modern Protestantism is not such a definite homogeneous magnitude as its friends would like to take for granted. And Luther himself shifted his positions. We cannot so easily define in this case as the story goes about a certain gentleman, who, to his boy's question: "Father, what is a Democrat?" replied, "A Democrat, sonny, is a man who loves whisky, hates niggers, and some of them kin read." To stress the point one might even speak of two Protestantisms and two Luthers. One expression of the movement today is much like the traditionalism against which the Reformer reacted. We find people who claim to be the spiritual children of Luther still under the bondage to church, creed or sacraments, still regarding life here as a probation for the life to come, still attempting by this work or that work to earn the reward of future bliss. And Luther, the bold challenger of vested interests, the liberal radical, was quite different from the dogmatic conservative, the pliant compromiser of his later years. To put it concretely, Christianity of the twentieth century is being interpreted in terms of the modern spirit and is reproducing in general the controlling interest of the earlier and greater Luther, the intrepid knight-errant of true liberty as we find him from 1517 to about 1525. The positions which the Reformer then held, before the period of retrenchment set in, are those which are most congenial to essential modern Prot-

estantism. Although the immediate effects of the movement fell far below early expectations; though much of the old which had been energetically pushed out of the front door came back almost unchallenged into the rear door, one can say, with due reservation, that the distinctive modern threefold emphasis in religion can be traced back to Luther. The fundamental principles, and corollaries derived from them, which the Reformer did not wholly perceive, are still the guide posts of Protestantism, though they appear in a new garb consonant with the modern spirit.

In the first place, our recognition of a present salvation has, fortunately, replaced the older spirit of other-worldliness with its attendant fears and anxious hopes. Our faith in the great Beyond may be as strong as ever it was in the past. But it is associated with a joyous attitude of greater dynamic power so far as the regeneration of this world is concerned. In the second place, the gospel of liberty, as originally preached by Luther, but later submerged by the recrudescence of the old, has finally come to its own. To Lessing's cry of despair: "Oh, Luther, mighty, misjudged man! Thou hast saved us from the yoke of tradition, who will save us from the unbearable yoke of the letter?" we can reply: "We are being saved from the yoke of the letter, due partly to the work of the same Luther." The old bondage to the church, to the sacraments, to the creed, is largely a thing of the past, though men as clearly as ever see their value. A truer valuation is being given them when they are regarded in their proper aspects as means to a greater end, the establishment of the Kingdom of God.

Thinking of that Kingdom leads to the most distinctive modern trend, the emphasis on social service, implied in Luther's doctrine of the priesthood of all believers. Both the recognition of present salvation and the gospel of liberty logically result in the interpretation of Christianity in terms of service, as we have seen. We are increasingly coming to see that the law of the heavenly gate is the group. We are saved now, we are free now, not to indulge in selfish, blissful emotionalism, not primarily to increase our own spiritual happiness, but, in Luther's pregnant phrase, to be "reciprocally and mutually one the Christ of the other." This task and this devotion has nothing less in view than the gradual spiritual conquest of all spheres of life, home and business, church and state, not to omit international relations. All, without exception, are to be permeated, controlled, and dominated by the spirit which was in Christ. Our great charter of faith and love, the Sermon on the Mount, undergirds this transcendent vision, toward which all creation moves. It is that which links the immortal sixteenth century prophet most vitally to the present. Luther's the-

ology was essentially Christocentric, and today, Christ the Symbol, the Master, the Saviour, is the hope of the race. Christ stands for that life principle which gives us victory here and now; Christ proclaims unequivocally the true gospel of liberty; Christ challenges the world to live a life of service, to gain life by losing it in order to promote that which is greater than self.

Luther never revealed the true greatness of his soul more conspicuously than in the statement which we take from his sermon, preached at Wittenberg, in defense of his action in remaining during a dangerous pestilence. "A hundred pestilences shall not drive me away. If we die in this work of love, well for us; our last hour will be better for us than a thousand years of life."

Methodist Review.

„Das innere Leben ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht.“ Luther.

„Dies Leben des Glaubens, der schlichten hilfsbereiten Liebe und der Bereitschaft das Kreuz zu tragen, ist nach Luther die christliche Religion und der rechte Gottesdienst.“ Seeberg.

Gott der Vater als Schöpfer der natürlichen Welt und der Urstand des Menschen.

Von Professor Dr. H. G. Grünmacher.

I.

Die Schöpfung der Engel und der Welt.

Ist Gott als Vater der Schöpfer Himmels und der Erden, so ist es begreiflich, wenn die Offenbarung auch den Blick auf den Himmel und in ihm lebende geistige Wesen richtet. Die Schrift spricht von Geistern oder Engeln im Himmel. Für sie tritt auch die Autorität Jesu ein. Er schließt sich nicht nur aus traditionellen Gründen oder in symbolischer Bildform dem Engelglauben an. Vielmehr spricht er gerade in der Auflösung von Gleichnisreden von Engeln und tritt gegenüber ihrer sadduzäischen Leugnung für ihre Wirklichkeit ein. Der Tatbestand, daß auch in der jüdischen Religion und besonders in ihrer nachbiblischen Periode wie in andern Religionen der Engelglaube herrscht, macht die Vorstellungen der christlichen Offenbarungsreligion noch nicht unwahr. Denn die recht verstandene spezielle Offenbarung nimmt mehrfach aus der allgemeinen zutreffende Vorstellungen auf, die sie zudem kritisch reinigt und umbildet. Die Engelvorstellung kann nämlich für den Gottesglauben zur religiösen Gefahr werden, wie das im nachbiblischen Judentum und dann in der Kirche zeitweilig Tatsache geworden ist. Die Engel treten in den Vordergrund und Gott selbst in den Hintergrund; man wendet sich lieber an jene und hat mehr Vertrauen zu ihnen als zu Gott selbst. Es ist wie in manchem irdischen Königreich, wo die Hofstaaten eine größere und entscheidendere Rolle spielen als der eigentliche Monarch. Diese Zurückdrängung Gottes erfolgt aber durch die biblische Engelanschauung nicht. Gott bleibt allein im Mittelpunkt und nur er sitzt auf dem Thron; die Engel sind nur seine Diener und als seine Geschöpfe nicht minder abhängig von ihm, wie die übrige Welt. Mit der biblischen Auffassung der Engel verträgt sich eine theozentrische Religion durchaus. Auch vom Standpunkt des wissenschaftlichen Weltbildes ist die Engelvorstellung keine unmögliche und unsinnige. Je mehr sich für den modernen Menschen das Weltbild in materieller Richtung erweitert hat, er immer neue Weltkörper von ungeheurer Ausdehnung kennengelernt hat, umso näher liegt der Gedanke, daß auch die Welt des Geistes eine viel reichere ist und nicht bloß durch den geistlichen Menschen repräsentiert wird. Wie wir niedriger organisierte Wesen als uns selbst kennen, so erscheinen uns darum auch umgekehrt höher organisierte Geistwesen durchaus möglich. Ihr etwaiges Hineinwirken in unsre Welt, wie es die Bibel annimmt, würde das regelmäßige Geschehen ebensowenig stören wie die Wirk-

ksamkeit Gottes, als deren besondrer Form allein die Tätigkeit der Engel erschiene. Ist so die Engelvorstellung zwar positiv biblisch begründet und wissenschaftlich möglich, so hat sie doch für die christliche Dogmatik nicht dieselbe Bedeutung wie andre Lehrstücke. Denn nach Schrift und lutherischem Bekenntnis — im Unterschied zu der Behauptung der griechischen Kirche auf dem zweiten Konzil von Nicäa im Jahre 787 — hat der Christ kein unmittelbares religiöses Verhältnis zu den Engeln, deren Anbetung ihm sogar ausdrücklich untersagt wird. Der Christ hat auch keine spezifische Erfahrung von der Wirksamkeit der Engel in dem Sinne, daß er sie bestimmt und klar von der allgemeinen direkten oder indirekten göttlichen Wirksamkeit unterscheiden könnte. Die dritte Quelle der christlichen Wahrheit, die Erfahrung, versagt bei dem Engelsglauben. Infolgedessen überläßt die Dogmatik nähere Ausführungen über Wesen, Funktion, Rangordnung der Engel der biblischen Theologie. Sie begnügt sich ihrerseits den religiösen Wert der Engelvorstellung festzustellen, der auch in Predigt und Unterricht bei gegebenem Anlaß zu betonen ist. Die Existenz einer Gott dienenden und von ihm abhängigen Geisterwelt steigert noch die Größe und Majestät Gottes. Wie der Fürst besonders machtvoll erscheint, der über eine Fülle von Dienern verschiedensten Ranges verfügt, so wird Gott auch umso größer, je zahlreicher und mannigfacher die Schar der ihm dienenden Wesen ist.

Die Existenz der Engelwelt ist aber auch geeignet, die Menschen demütiger zu machen. Diese halten sich nicht selten für unentbehrlich für Gott und glauben, daß ihre Dienstverweigerung Gott jeglicher Kreatur berauben würde. Aber auch ohne Menschen hat Gott Geister um sich, die ihm dienen, ihn preisen und anbeten. Sodann aber veranschaulicht die Engelwelt die Fülle von verschiedenen Mitteln, über die Gott verfügt, wenn er in der Welt wirken will: „Weg hat er allerwegen, an Mitteln fehlt's ihm nicht.“ Endlich bietet die Stellung der Engelwelt ein anschauliches Bild des heiligen und seligen Zieles, welches die Menschen erreichen sollen. Menschen und auch Kinder werden zwar niemals Engel, sondern nur den Engeln gleich in dem Sinne, daß sie, von aller Sünde und Vergänglichkeit frei, Gott dienen und darin ihre volle Befriedigung finden. Die biblisch-kirchlich begründete Vorstellung, daß Gott der Vater und Schöpfer himmlischer Wesen ist, hat zwar keine entscheidende dogmatische Bedeutung, kann aber wohl die christliche Religion fördern.

Ueber die Schöpfung unsrer Welt spricht sich eingehender in der Bibel nur das erste und zweite Kapitel des Ersten Buches Moses aus. Es handelt sich hier um keine exakte wissenschaftliche Berichterstattung über den Schöpfungsvorgang, aber auch nicht um leere Phantasien, sondern um „rückwärts gewandte Prophetie.“ Wie die

prophetischen Männer unter Anleitung des göttlichen Geistes in die Zukunft schauten und dabei kommende religiöse Wirklichkeit in die Bilder und Vorstellungen ihrer Zeit einkleideten, hat der Verfasser jener ersten Kapitel prophetisch in der Vergangenheit die welterschaffende Tätigkeit Gottes in den seiner Umwelt natürlichen Vorstellungen geschaut. Gerade auch durch religionsgeschichtlichen Vergleich mit andern Schöpfungsberichten, wie dem im Gilgamesch-epos enthaltenen babylonischen, ergibt sich der eigentlich prophetisch-religiöse Gehalt, der für die christliche Dogmatik normativ ist. Der eine Gott hat die ganze Welt geschaffen, ohne daß ihm irgend welche andre Götter oder selbständige Mittelkräfte zu Hilfe kamen. Allein durch sein Wort und seinen Geist hat er die Welt geschaffen und sich schon bei der Schöpfung als alleinigen Vater und Herrn aller Dinge erwiesen. Während alle außerbiblischen Schöpfungsberichte im letzten Grund dualistisch orientiert sind, d. h. eine außer- und unabhängige von der Gottheit bestehende Materie annehmen, welche die Gottheit nur umbildet, läßt die Bibel auch die Materie und das Chaos von Gott geschaffen sein. Infolgedessen fällt für sie auch der Weltanfang mit der Schöpfung zusammen. Es gab eine Welt erst in dem Augenblick, da Gottes Allmacht sie ins Dasein rief. Die Schöpfung vollzieht sich stufenweise nach einem bestimmten Plan und zwar so, daß ein Aufstieg vom Niedern zum Höheren stattfindet. Sein Ziel ist der Mensch. An der Schöpfung des Menschen ist Gott in ganz besonderm Maß beteiligt. Diese Gedanken bilden den bleibenden Inhalt und den Hintergrund der gesamten biblischen Vorstellung von der Schöpfung der Welt; andre Einzelzüge treten zurück, ja werden überhaupt nicht wieder oder in andern Bildern erwähnt. Diese Wahrheiten lassen sich auch naturwissenschaftlichen und philosophischen Einwänden gegenüber aufrechterhalten, wie eine — an dieser Stelle nicht zu führende — apologetische Auseinandersetzung zeigen könnte. Auch das kirchliche Bekenntnis begnügt sich sowohl in der alten wie in der reformatorischen Zeit mit der kurzen Erklärung, daß Gott der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde sei und den Menschen samt allen Kreaturen geschaffen habe. Kann auch der einzelne Christ die Schöpfung der Welt als einen vergangenen einmaligen Vorgang nicht nacherleben, so hat er doch in der Erfahrung seiner Abhängigkeit von Gott in allen Dingen des natürlichen Lebens die erfahrungsmäßige Anknüpfung für die Gewißheit, daß Gott sein Leben geschaffen hat, wie das der ganzen Welt.

Auf Grund dieser aus Schrift, Bekenntnis, Erfahrung sich ergebenden religiösen Erkenntnisse über die Schöpfung der Welt, durch Gott den Vater, kann die Dogmatik in die Beantwortung eine Reihe besonderer Probleme eintreten. Die Schöpfung war für Gott nicht eine Notwendigkeit, zu der ihn ein Mangel oder eine Ueber-

fülle des eignen Wesens zwang, wie die emanatistischen Theorien behaupten. Sie war vielmehr eine freie That seines Willens, die allerdings ihren Ursprung in seinem tiefsten Wesensgrund als Vater hat. Das Ziel der Schöpfung liegt auch nicht in einem von Gott unterschiedenen Zweck, sondern in seiner Verherrlichung. Diese aber schließt in sich die Befeligung und Beglückung der Menschen und der gesamten Kreatur. Das Wesen der Schöpfung besteht darin, daß Gott seinen geistigen Ideen, die von Ewigkeit in ihm vorhanden waren, den Charakter kreatürlicher Stofflichkeit und Geistigkeit mit allen dazu gehörigen Merkmalen gegeben hat. Durch die Schöpfung ist — sei es nun gleich in fertigem Zustand, sei es in potentieller Anlage — alles das ins Dasein gerufen, was in der Welt besteht oder sich in ihr entwickelt. Auch die charakteristischen Grundformen alles kreatürlichen Daseins, Raum und Zeit, sind erst durch die Schöpfung geworden, wie immer man sich philosophisch ihr Wesen vorstellen und ihr Verhältniß zu Gottes eiguem Dasein deuten möge. Für uns fällt jedenfalls die Entstehung der Welt mit derjenigen von Raum und Zeit zusammen. Weil die Welt durch Gott geschaffen ist, müssen wir sie — im Gegensatz zu allem Pessimismus und noch ohne Blick auf Unvollkommenheit, Sünde und Leid — als eine gute bezeichnen. Dagegen haben wir keinen Anlaß sie — mit dem optimistischen Philosophen Leibniz — als die beste aller Welten zu bezeichnen, da uns jeder Vergleichsmaßstab mit einer andern Welt fehlt, wie sie Gott hätte schaffen können.

An die göttliche **Schöpfertätigkeit** schließen sich unmittelbar eine Reihe andrer Betätigungen Gottes an, die eigentlich nur für unser in zeitlicher Folge verlaufendes Denken sich von jener unterscheiden lassen. Denn die göttliche Ruhe nach der Schöpfung schließt eine stete Wirksamkeit Gottes nicht aus, ja diese bedingt ein Weiterbestehen der Welt, und nimmt den Charakter der **Erhaltung** an. Diese Erhaltung wird zur göttlichen **Weltregierung**. Sie stellt alles Geschehen in den Dienst der letzten Absichten Gottes mit der Welt und Menschheit. Gott leitet die Welt teleologisch zu dem von ihm bestimmten Ziele. Da die Absicht Gottes mit der Welt wie mit jedem einzelnen Menschen eine gute ist, gewinnt sie den Charakter der liebenden Fürsorge oder der **Fürsorge**. Alle diese Behauptungen tragen streng religiösen Charakter, sind nur für den Christen erfahrbar und glaubbar. Denn der Blick auf den rein empirischen Verlauf der Weltgeschichte und vieler einzelner Lebensschicksale scheint für das Gegentheil zu sprechen. Infolgedessen finden sich auch bei nicht christlichen Menschen starke Zweifel an Gottes Schöpfung, Regierung und Providenz. Diese lassen sich nur durch den christlichen Gottesglauben und noch tiefer durch den Versöhnungsglauben überwinden. Die christliche Schöpfungslehre findet darum ihre Vollendung erst im weiteren Fortgang der christlichen Dogmatik.

II.

Wesen und Urstand des Menschen.

Das Ziel der Schöpfung ist der Mensch. Darum ist seinem Wesen eine besondere Betrachtung zuzuwenden. Wir unterscheiden im Wesen des Menschen seine bleibenden Grundzüge und besondern Eigentümlichkeiten, die es unmittelbar nach der Schöpfung getragen haben muß. Die genauere Beschreibung des menschlichen Wesens fällt den verschiedenen Natur- und Geisteswissenschaften zu. Die Dogmatik beschränkt sich auf die Hervorhebung derjenigen Züge, die den Menschen als Geschöpf Gottes charakterisieren, und die als notwendige Voraussetzung seiner Sünde wie Erlösung in Betracht kommen. Der Mensch ist eine unauflöslche Verbindung von Leib und Seele, die weder im Sinn des Materialismus noch Spiritualismus voneinander getrennt werden können. Wenn die Schrift neben der Seele noch den Geist erwähnt, so ist darunter nicht ein dritter selbständiger Wesensbestandteil zu verstehen, sondern der Geist weist nur auf den gottverwandten Ursprung der Seele und ihre Selbstständigkeit gegenüber dem Körper hin. Die Menschheit hat einen einheitlichen Ursprung und setzt sich durch Zeugung und Vererbung fort, und zwar nicht nur hinsichtlich ihres Körpers, sondern auch ihrer geistigen Seele. Dadurch wird der einzelne Mensch, der eine individuelle Sonderexistenz mit einem beharrenden Ich besitzt, zugleich in einen großen sozialen Zusammenhang physischer wie geistiger Art gestellt, er wird zum Träger von Geschichte. **Der Mensch ist mithin durch die Schöpfung zu einem geistleiblichen, individuellen, sozialen und geschichtlichen Wesen gemacht,** — alle Züge, die auch für seine Religion und Sittlichkeit, deren Verderbung aber auch Wiederherstellung von entscheidender Bedeutung sind. Zu den auf Gott zurückgehenden Wesenszüge des Menschen gehört vor allen Dingen seine Befähigung zu Sittlichkeit und Religion. Die religiöse Anlage des Menschen besteht darin, daß er fähig ist, eine Offenbarung Gottes innerlich zu erfassen und in ihr die höchste Befriedigung des durch innerweltliche Güter nicht voll zu befriedigenden Seelenbedürfnisses zu erfahren. Die ethische Anlage des Menschen besteht darin, daß er absolut verpflichtender unegoistischer Motive innwerden und sich dadurch bestimmen lassen kann, im Gewissen und in der Freiheit. **So ist der Mensch als auf Sittlichkeit und Religion angelegtes Wesen aus der Hand Gottes hervorgegangen.**

Alle bisher genannten Merkmale gehören zu den dauernden unverlierbaren Wesenszügen des Menschen, in der Sprache der alten Dogmatik zur *Imago dei late dicta*.* Es erhebt sich die Frage, ob der Mensch einmal alle diese Züge, insonderheit die sittlich-reli-

*) Im weiteren Sinn.

giößen allein besessen und sich dann in einem sittlich-religiös höheren Zustand als nach der Sünde befunden hat. Von einem solchen **Urstand** — freilich in sehr schlichter einfacher Form — berichtet das dritte Kapitel des ersten Buch Moses, über dessen Ursprung und dogmatische Geltung wie über den Schöpfungsbericht zu urtheilen ist. Andre biblische Stellen sprechen sich nicht näher über diesen Urstand aus. Dagegen hat sich die reformatorische Lehre in Auseinandersetzung mit dem Katholizismus genauer darüber in Apologie II geäußert — bei genauerer Interpretation doch aber auch in sehr zurückhaltender Form. Infolgedessen wird die Dogmatik in Gegensatz zur Uebertreibung des Urstandes in der älteren Theologie und seiner teilweisen Streichung in der neueren einen Mittelweg einschlagen. Kann die Sünde nicht ursprünglicher Bestandteil des von Gott geschaffenen menschlichen Wesen sein, so ist ein Zustand anzunehmen, in welchem der Mensch allein die ihm von Gott gegebenen Wesenszüge besaß und diese auch ungehindert durch die Sünde sich auswirken ließ. Dadurch entstand eine religiös-sittliche Vollkommenheit. Sie wird aber nur als eine relative und noch zu steigernde zu verstehen sein. Mit einem Lutherwort als **Innocentia puerilis**. Die Lehre vom Urstand des Menschen ist der Dogmatik wesentlich als Konsequenz aus der Schöpfungslehre und als Voraussetzung der Sündenlehre. Sie hat nicht die gleiche Bedeutung wie diese beiden Grundpfeiler, stellt aber die notwendige Brücke zwischen ihnen dar.



Das Problem des Wunders.

Von P. W. Petersmann.

2. Kapitel.

Die Epigonalisierung des Wunderbegriffs: Das epigonale Wunder.

1.

**Das epigonale Wunder; das rationale Wunder;
das heteronome Wunder.**

Wir haben versucht, das originale Wesen des Wunders zu erfassen, seinen originalen, ursprünglichen Sinn, seinen originalen Frömmigkeitsinhalt, und haben ihn gefunden im „Wunder“ und spezifiziert im essentiellen Wunder des Wundervollen, des Wunderhaften und des Wunderlichen an Gott und seiner Welt und im existentiellen Wunder des Gottes der geltenden und sich geltend machenden Wirklichkeit. Das ist sein urtümlicher Sinn. Nun aber ist deutlich, daß die herkömmlichen, gewohnten Arten der Wunderkonzeption sich **merklich massiv entfernt** haben von diesem ursprünglichen Wesen. Die traditionelle Definition des Wunders als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs“ ist weit fortgetrieben vom originalen Sinn des Wunders. Solche **Entfernung vom Originalen** könnte man am besten bezeichnen mit **epigonal**: es ist der Gegensatz vom Ursprung und seiner echten Ursprünglichkeit und dem Epigonischen, Nachfahrenden, Nachkömmlichen, dem Zweithändigen, dem Abgetriebenen von Quelle und Anfang weg. Wir wollen in diesem zweiten Teil von diesem **epigonalen Wunder** handeln. Wie wird der Wunderbegriff epigonal, d. h. wie kommt es, daß er sich aus dem Originalen, Ursprünglichen, von der origo, der Quelle weg entfernt? Und in welchen Formen tut er es?

Wunder, Wundererfahrung, Offenbarungserfahrung geschehen im Leben von Menschen, die ihrem Sein nach in der natürlichen, rational-sinnlichen Sphäre dieser Welt leben, die mit den Mitteln, Ausdrücken, Kategorien und Vorstellungen dieser rationalen Welt arbeiten und sich verständigen, die immer letztlich an die rational-sinnliche Art dieser Welt gebunden bleiben und so immer einen Zug in diese rational sinnliche Sphäre behalten — selbst der Asket und der Mystiker. Auch der, der das Wunder an sich echt, original erfährt. So aber tritt das Wunder als Wunderauffassung, Wunderausdruck, Wunderformulierung, als Wunderbegriff und Wundervorstellung selten ganz und rein original auf in dem Sinne, in dem wir es oben im ersten Teil versucht haben zu entfalten und zu formulieren. Es bekommt diesen Zug, **in diese Sphäre natürlichen Weltlebens hineingezogen zu werden**. Dieser Zug ist es, der die **Epigonalisierung**: die Entfernung vom Originalen bewirkt.

Das originale Wunder hat so die Tendenz, **rationales, das heißt rationalisiertes Wunder** zu werden. Im Uebrigen ist darauf zu achten, daß man den Ausdruck „rational“ nicht mißverständlich oder verworren gebraucht oder hinnimmt. Er bedeutet bei fast jedem Autor etwas anders, mindestens der Nuance nach. Er bedeutet etwas anders bei Troeltch, etwas anders bei Otto. Er kann bedeuten die Ordnung der psychischen Erfahrungsmasse. Er kann bedeuten die begriffliche Faßbarkeit im Gegensatz zum Ruminosen, zum Mysterium. Er kann auch bedeuten die logisch-ethische Weltgestaltungspflicht. Hier dagegen ist „rational“ gemeint als allgemeiner Ausdruck für das Denken und Leben der natürlichen, diesweltigen, irdischen Sphäre. Indem aber das Wunder aufgefaßt und gedeutet wird in den Begriffen und Vorstellungen dieser rationalen Sphäre und in ihren Motiven verwendet wird, wird **seine charakteristische Art verschoben**, aus dem Originalen ins Epigonale (das ist die allgemeinste Formel dieser Entfernung und Verschiebung); aus dem Ursprünglich-Religiösen ins Rationale (das ist die den Inhalt der Veränderung, die Richtung der Verschiebung bezeichnende Formel); aus dem Autonomen ins Heteronome (das ist die schärfstkritische Formel, die Wert und Unwert, echt und unecht, richtig und falsch unterscheidet). Was meint es, wenn wir dies epigonale und rationale Wunder als **das heteronome Wunder** bezeichnen? Dies: daß es sein Gesetz, seinen Sinn, seine Meinung, sein Kriterium nicht mehr im ursprünglichen eigenen und eigentlichen Selbst hat, sondern gedeutet, gemessen, beurteilt wird und sich richten muß nach Gesetzen, Formen, Motiven, die von außen her kommen, von fremdher angelegt sind: eben aus dieser rationalen Sphäre. Rational werden die Erscheinungsformen, in denen man das Wunder auffaßt und definiert — und so werden sie heteronom. Rational werden die Motive, die zum Wunder führen und nach ihm trachten — und so werden sie heteronom. Rational werden die Wege, auf denen man zum Wunder zu gelangen sucht, und damit heteronom. Rational wird endlich auf Grund davon die ganze Wunderdebatte, die Streitstellung der Diskussion — und so wird auch sie heteronom. So diskutiert man über das Wunder als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs“ um nicht mehr über den originalen Sinn des „Wunders.“ Nachdem wir die Tendenz des Wunders zu Epigonalisierung, Rationalisierung, Heteronomisierung so aufgewiesen haben, wollen wir daran gehen, im einzelnen, an Formen, Motiven, Wegen und Problematis, diese Tendenz klarzulegen und zu spezifizieren.

2.

Die Epigonalisierung der Formen:

Das naturalistische und das supernaturalistische Wunder.

Die rationale Lebenssphäre des Menschen gibt ihm den Zug,

das Wunder unter den Anschauungen dieser Sphäre zu konzipieren. Wir sprechen zunächst von den **rationalisierten Konzeptionsformen des Wunders**. Man denkt hier zunächst sofort an die supernaturalistische Bestimmung des Wunders als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs.“ Doch ist es wesentlich, sich vor Augen zu halten, daß die rationale Lebenssphäre nicht nur in dieser einen, sondern in zwei antipodischen Richtungen rationalisierend auf die Auffassung des Wunders wirkt. Sie kann zunächst wirken in der Linie der **überschießenden Rationalisierung**. Gottes Offenbarung mit seinem essentiellen Wunder der Auserwähltheit und seinem existentiellen Wunder des wirksam sich geltend machenden Eingreifen in die Welt wird erfahren. Der rationale Mensch aber in seinem rationalen Anschauungskreis faßt dies „Wunder,“ dies Ungewöhnliche, Unerwartete auf und drückt es aus mit seinen rationalen Mitteln. Diese Rationalisierung fügt zum originalen Wunder, über die originale Erfahrung hinauschießend, noch etwas hinzu: die rationale Unterstreichungs-, Massivierungs-, Uebertreibung. Diese Rationalisierung ist eine **positive**, sofern sie den Sinn der originalen Wundererfahrung in gewisser rationaler Weise fördert, positiv zu ihr steht, sie erleichtert. Der Gewohnheitskreis des natürlichen regelmäßig-gewöhnlichen Geschehens, das tagtäglich nach den Naturgesetzen abläuft, wird durch dies ungewöhnliche Eingreifen Gottes durchbrochen. Eine Ausnahme findet statt, die Gott übernatürlich, von oben und außen hereinlangend und den Gewohnheitszusammenhang aufhebend bewirkt. Daß hierin vor allem das existentielle Wunder ausgedrückt wird, ist klar. Aber auch das essentielle: vergleiche die wunderbare Geburt Jesu; vergleiche dazu auch die Geburtslegende Buddhas und die Heiligenlegenden. Dies Wunder der überschießenden Rationalisierung ist das **supranaturalistische Wunder**. Dies Wunder ist, weil gerade die primitive, historisch erste und systematisch volkstümliche Weltanschauung oder besser Weltanschauungslosigkeit solche supernaturalistische Rationalisierung ermöglicht und fördert, das **primitive Wunder**. — Antipodisch steht dieser überschießenden Rationalisierung gegenüber aber die **unterdrückende Rationalisierung**. Auch sie muß — zwar als das andre Extrem — aber als von gleicher Struktur betrachtet werden. Hier ist freilich der rationale Anschauungskreis des gewöhnlichen Regelgeschehens nicht ein Motiv der Förderung, sondern der Unterdrückung des wirklichen und vollen Sinnes der originalen Wundererfahrung. Die Rationalisierung ist eine **negative**. Man könnte beide Arten der rationalisierenden Tendenzmacht mit den beiden Arten der Elektrizität, der positiven und der negativen vergleichen. Auf beiden Seiten, der naturalistischen wie der supernaturalistischen, ist das naturgesetzliche Regelgewebe des Weltverlaufs als irgendwie selbstgenug für die Kausalerklärung der Zusammenhänge, als für

ein direktes Erscheinen und Eingreifen einer göttlichen causa gar nicht mehr Platz lassend empfunden. Das ist bei der naturalistischen Auffassung klar. Aber es ist auch bei der supernaturalistischen Konzeption der Fall: das natürliche alltägliche Geschehen wird irgendwie als schon in sich geschlossen, selbständig vorgestellt, mag man auch in der supernaturalistischen Dogmatik den Begriff der „göttlichen Welterhaltung“ als seine Basis nehmen. Kurzum, die rationale Sphäre des natürlichen Regelgeschehens strebt nach Emanzipation vom Gotteswirken, nach autonomer Selbstgenugsamkeit in der naturalistischen wie der supernaturalistischen Weltansicht. Man kann ein unmittelbares Erscheinen Gottes im rationalen Regelgeschehen nicht recht ausdrücken, entweder nicht adaequat oder überhaupt nicht mehr. So eben entsteht auf der einen Seite das Wunder der Ausnahme und Durchbrechung — und auf der andern Seite die abgemagerte, unterernährte, blasse Großstadtgestalt des **naturalistischen Wunderbegriffs**. Er tritt eben da leicht auf, wo die moderne Naturwissenschaft die Weltanschauung erobert hat. Es ist so das „moderne“ Wunder — modern freilich mit Gänsefüßchen. Und es ist freilich ein Wunderbegriff mit „Gänse“-Füßchen: watschelnd, ohne Bewegungskraft, und mit mangelnder intellektueller Begabung dazu.

In der Anschauung des rationalen Weltgeschehens als des Gewöhnlichen, Notwendigen, Selbständigen bleibt für Wunder und Offenbarung Gottes nur die Wahl zwischen **Exception aus und Identifikation mit dem rational-natürlichen Geschehen**. Jenes dritte, eben das unmittelbare freie schöpferische Handeln und Erscheinen Gottes innerhalb der Ordnung der ganz und gar nicht selbstgenugsamen Welt wird aus diesem Rationalismus heraus nicht gesehen. Die **Autonomie suchende rationale Sphäre** mit ihrem als irgendwie selbständig und geschlossen angesehenen, gewohnten Gang bewirkt das. Eben darum ist ja auch das Wunder, die Gottesoffenbarung: „Wunder“ d. h. ungewohnt, ungewöhnlich und so ein Objekt des Verwunders. Diese Betrachtung aber würde führen in eine **Metaphysik des Wunders**, die wir um ihrer systematischen Voraussetzungen willen hier nicht entwickeln wollen. — In beiden Anschauungen ist also das Wunder in eine rationale Beziehung zur verselbständigt abgeschlossenen Gewohnheitssphäre gesetzt, das eine Mal als **Ausnahme**, das andre Mal als Verselbigung. — Drücken wir dasselbe aus nun nicht mehr gesehen von der Abgeschlossenheit und Selbständigkeit des natürlichen Lebens, sondern gesehen von dem originalen Wunder aus, wie wir es im ersten Teil beschrieben haben, so ergibt sich folgendes: das originale Wunder wird auf beiden Seiten fortgeschoben. Im Supernaturalismus wird es über die eigene Stellung einer freien Gotteserscheinung weiter hinausgeführt und schlägt ein Loch, eine Lücke, eine Ausnahme in die geregelte

rationale Sphäre. Es nimmt über seinen freien religiösen Sinn hinaus, der voll erhalten bleibt, einen weiteren, die Grenzen überschreitenden, verschiebenden, vorstoßenden Schritt in die rationale Sphäre, als Durchbrechung des Naturzusammenhangs. Im Naturalismus dagegen wird es aus der eigenen Stellung zurückgedrängt vor dem übermächtigen Anspruch der rationalen Welt, kausal in sich geschlossen zu sein und kein direktes Eingreifen Gottes mehr zuzulassen. So kann man hier reden von der **Reduktion und vom Regress des originalen Wunders vor der rationalen Sphäre, und dort von der Traduktion und vom Transgress des originalen Wunders hinüber in die rationale Sphäre.** Grenz- und Kompetenzüberschreitungen liegen in beiden Fällen vor. Das eine Mal hat nur die Wundererfahrung den erobernden Primat, das andre Mal die natürliche Regelsphäre. — Es kann nun die reduzierende Rationalisierung gehen bis auf den zusammengeschrumpften Rest eines essentiellen Wunders des Wundervollen und eines deterministisch-fatalistisch, modern-modisch geschnürten existentiellen Wunders eines Gottes, dessen weiser Plan sich in dem naturgesetzlichen Ursachenverursachung auswickelt. Und sie tendiert geradezu auf die naturwissenschaftliche Leugnung des Wunders. Damit aber sind wir angelangt bei den Intensitätsstufungen der Rationalisierung.

3.

Die Intensitätsstufungen der Rationalisierung beim supernaturalistischen Wunder.

Die entwickelte mächtige Rationalisierungstendenz kann wie die Elektrizität vom Schwachstrom bis zum Starkstrom wirken — in Intensitätsstufungen. Von der Unmöglichkeit des Menschen an, sich irgend anders als letztlich doch immer mit den inadäquaten rationalen Mitteln dieser Welt auszudrücken auch für die Erfahrung der Ueberwelt, kann die Rationalisierung sich stärker und stärker, voller und voller geltend machen bis ins Verbe und Apokryphe. Wir weisen zunächst solche **Intensitätsstufungen auf im supranaturalistischen Wunder.** Da beginnt es systematisch (natürlich nicht historisch) mit der **Rationalisierung** im engeren Sinn, der Theoretisierung, Vergedanklichung, Verwissenschaftlichung der Wundererfahrung in supernaturalistischen Theorien, von feineren bis zu gröberen. Die theologische und religionsphilosophische Wissenschaft mit ihren rationalen Erfassungsversuchen tut hier vor allem auf meist feinerem theoretischem Gebiet ihr Werk die Geistesgeschichte hindurch. Sie expliziert rational das Wunder, sie fügt es ihrer Weltansicht gedanklich ein. Ich erinnere an die aristotelische Scholastik aller Orthodoxien.

Ich erinnere an den geschichtlich mächtig fortwirkenden Wunderbegriff des Thomas von Aquino und an seine feinen systematischen Unterscheidungen. Darüber erhebt sich die Stufe der **Naturalisie-**

runge, ebenso im engeren Sinne des naturhaft Massiven, Anschaulichen, Greifbaren. Sie liegt meist auf dem Gebiet des praktischen weniger fein konzipierenden Lebens, und in die „praktische“ Theologie, die diesen Bereich volkstümlich massiv genug definieren muß oder vielleicht nur nachträgliche systematische Formulierungen und Begründungen einer volkstümlich massiven Auffassung, die praktisch schon längst in Geltung steht, beizubringen hat. Die Sakramentstheorien wären hier abzuhandeln. Man merkt die Stufung deutlich etwa, wenn man von Luthers Konsubstantiationstheorie zur Transsubstantiationslehre orthodoxer Scholastik weiterschreitet. Leib und Blut Christi ist bei Luther irgend „in, mit und unter“ dem Brot da. Weiter wird diese Realpräsenz nicht rational expliziert. Aber in der Transsubstantiationslehre wird sie rational genau festgelegt. Die Substanz des Brotes wandelt sich in den Leib und nur die Akzidenzien des Brotes bleiben zurück. Das so festgelegte Messwunder, aber auch die manducatio oralis et infidelium ist schon massiv. Hier wird das Wunder mehr über die rationale feinere Begrifflichkeit tiefer hinabgezogen in die sinnenfällige Begreiflichkeit. Man betrachte daraufhin einmal die Kirchenbegriffe, die Priesterbegriffe, Inspirationsbegriffe, Offenbarungsbegriffe, die Begriffe des Gotteshauses und Gottesdienstes, der Liturgie und des Ritus, die Ordinationsbegriffe und die der Weihen wie aller Sakramente — wie leicht sind sie feiner oder gröber, mehr oder weniger intensive Naturalisierungen originaler Wundererfahrungen! Ebenso aber wird man so den originalen Wesenskern dieser massivisierten Begriffe erfassen lernen auf dem Wege dieser Untersuchungen — ihre echte Wundergrundlage.

Nur an einem Beispiel soll noch deutlich gemacht werden, was die Naturalisierung des Wunders meint. Man kann Gott erfahren durch den Mund eines Menschen — ich erinnere an die biblischen Propheten. Sie sind Gottgesandte. Solche Gotteserfahrung an und durch den Propheten ist unmittelbar, und ist, nach unsern Voraussetzungen Wundererfahrung. Vor dem Propheten „entsetzt“ man sich. Das originale Wunder liegt im Propheten selber. Es ist aber eine allgemeine Tatsache der Religionsgeschichte, daß Prophet und „Zeichen“ im massiveren Sinn zusammen gehen oder zusammen erwartet werden. Das Volk verlangt vom Propheten ein Wunder als Ausfluß seiner Gottgesandtheit, oder die Legende rüstet ihn von vornherein damit aus. Das ist naturalisierte Divination: massivisierte Erfahrung und Anschauung des Heiligen in der Erscheinung.

Eine dritte, noch tiefere und dunklere Stufe ist die der **Apo-kryphisierung**. Dieser Begriff umschließt noch manches andre, z. B. auch die Epigonalisierung der Motive, neben dem was er hier bezeichnet. Hier aber bezeichnet er das Hinabsteigen und Uebergehen

des Wunders über die rational-begriffliche Erfassung und weiter über die handgreifliche Naturalisierung hinaus ins Plumpe, Ueberkompakte, Massivste, Geschmacklose, Bizarre. Aberglauben und Aberglauben regieren hier. Das Apokryphe bezeichnet mehr als den Superlativ der Rationalisierung und Naturalisierung. Es bezeichnet zugleich die Grenzüberschreitung, das Unglaubwürdige und Unehnte, die Uebertreibung der Rationalisierung. Wunder im abergläubischen Sinn, Reliquien- und Heiligenlegenden aller Art spielen in diese dunkle Sphäre hinein.

4.

Die Intensitätsstufungen der Rationalisierung beim naturalistischen Wunder.

Wir haben die supranaturalistische Traduktion des originalen Wunders in den Intensitätsgraden der Rationalisierung, Naturalisierung und Apokryphisierung beschrieben. Es handelt sich nun hier, beim **naturalistischen Wunder**, darum, daß die rationale Gewohnheitssphäre, als in sich abgeschlossen, selbstgenug, den Kausalitätsbedürfnissen lückenlos genügend, die **Reduktion des originalen Wunders** bewirkt, und zwar in Intensitätsstufen, die wir analog jenen andern beschreiben können.

Auf der Stufe der **Rationalisierung** in einem weltanschaulich-religiösen Sinn ist das originale Wunder zunächst vielleicht reduziert auf das existentielle Wunder eines schöpferischen und schicksalenden Weltwirkens der Vorsehung. Reduziert ist hier leicht das essentielle Wunder des Wunderhaften. Immerhin kann natürlich das Element des Wunderlich-Paradoxen in der Lebensführung des Gotteschicksals vorhanden sein. Es gibt auf dieser Stufe historische und systematische Formen und Arten. Noch ein Beispiel zur Klärung. Eine liberal-rationalistische Reduktion, und damit eine rationalistische Negerei, ist nicht etwa die Leugnung der Jungfräulichen Geburt Jesu, sondern die Reduktion der Divination in und an Christus: Christus ist eben nicht nur ein die Frömmigkeit anregender, übernormal religiöser Mensch, sondern er ist gottgesandte Erscheinung, Botschaft und Offenbarung Gottes in diese Welt. Und er ist dies Wunder nicht nur im existentiellen Sinne, sondern auch im essentiellen: Offenbarung aus einer „andern“ Welt. — Hierhin gehört auch die deistische Reduktion des Wunders auf das einmalige existentielle Wunder im Schöpfungsakt der Welt. Das große Uhrwerk ist fertiggestellt und aufgezogen. Nun läuft es mechanisch ab. Zur Entschädigung wird das essentielle Wunder des Wundervollen dieser Schöpfung gepflegt. Man vergleiche die Lieder des Rationalismus.

Eine weitere Stufe der rationalistischen Reduktion des originalen Wunders ist die **Naturalisierung**. Das existentielle Wunder der

individuellen Schicksalsleitung Gottes verkümmert rational zur stoischen Anagke, zum Fatum, zum Schicksalszwang. Deterministisch wird Gott und Naturordnung mit ihrem Kausalzusammenhang identifiziert: ein versteifter und verblaßter Ausdruck des existentiellen Wunders. Man untersuche diese Beziehungen bei Spinoza und Schleiermacher. Pantheismus aller Art, vom ästhetischen bis zum naturwissenschaftlich-monistischen, Naturalismus und Evolutionismus als autonome Weltanschauungen haben vielleicht zuletzt nur noch einen Wunderrest im Bewundern der Gesetzmäßigkeit, der kosmischen Regelmäßigkeit und der reichen schöpferischen Fülle des Universums, vielleicht auch neben diesem Rest des essentiellen Wunders einen ruinenhaften Rest des existentiellen Wunders in einem dunklen Schicksalsgefühl in einer Natur, die irgendwie schon ihren Bestand erhält.

Eine letzte dunklere Stufe aber ist die **Apokryphisierung** des originalen Wunders auch auf dieser Linie der Reduktion. Es ist die Reduktion des eigentlichen Wunders und aller Offenbarungserfahrung nicht nur in ein Wenig oder Nichts, sondern in eine utilitaristische Illusion. Das ist der apokryphe Winkel der Rationalisierung, in dem die Religionstheorien und Weltanschauungen des Illusionismus von Feuerbach bis zu verwandten pragmatistischen Erscheinungen hocken oder sich vielmehr brüsten in ihrer rationalsten *sancta simplicitas*.

5.

Die Motive der Epigonalisierung:**Die individuellen Motive.**

Wir haben jetzt einzugehen auf die Motive der Epigonalisierung, der Rationalisierung. Darauf einzugehen ist wesentlich in der Problematik des Wunders, denn von hier aus fällt manch charakteristisch heller Lichtstrahl auf die Entstehung dieser oder jener Stellung oder Kampfstellung. Das allgemeine Motiv der Rationalisierung des Wunders liegt ja von vorn herein darin, daß der Mensch hineingestellt ist in diese rationale Welt, an die er gebunden bleibt und die sein Denken dämonisch-magnetisch an sich zieht. Es handelt sich aber darum, besondere Motive, die über dies Allgemeinmotiv hinaus wirken und in die Rationalität hinabziehen, aufzuweisen. Wichtig aber ist, gleich zu beachten, daß diese besondern Motive mehr oder weniger nach beiden Seiten der Rationalisierung treiben können, nach der supranaturalistischen wie nach der naturalistischen. Wir heben hier zunächst die **individuellen**, persönlicheren Triebfedern der Rationalisierung heraus.

Da ist zunächst das der **Naivität**. Es geht darum, daß der naive Mensch, dessen Denken, Auffassung und Ausdruck nicht gelenkt und gezügelt wird, durch kritische Einstellung, Bildung und Wissen, umso leichter dem Zug der Rationalisierung erliegt. So

ist der antike und mittelalterliche Mensch naiv durch seine Unkenntnis der exakten Naturgesetze. (Im Gegensatz zu der kritisch-wissenschaftlichen Einstellung der modernen Naturwissenschaft). So sind auch seine Wunderkonzeptionen naiv-rationalistisch. Naiv bezeichnet im Sinn der Reife die Altersstufe der Kritiklosigkeit und Ungeschultheit.

Ebenso aber wie auf die Konzeption des Wunders in der Form der Naturregelüberschreitung kann die Naivität auch führen in die antipodische rationalisierende Richtung, die naturalistische — bis zur naiven Leugnung des Wunders. Namentlich die popularisierte Laien-Naturwissenschaft, die Traktat-, Zeitungs- und polemisch-politische Naturwissenschaft geht diese Wege. Der Mann aus dem Volk ist eben naiv. Aber auch die einseitig tendierende, einseitig konzentrierte wirkliche Naturwissenschaft geht oft genug oder ging vor allem im Beginn ihres Emporkommens, in der Freude ihrer Entdeckungen diese Wege. Hier klärt sich die Kampfstellung von Orthodoxie und Naturwissenschaft, in weiterer Basis gesehen von Fundamentalismus und Wissenschaft, an einer Stelle: Rationalisierung auf beiden Seiten.

Ein zweites Motiv, das die allgemeine Tendenz der Rationalisierung noch kräftig verstärkt, ist das der Opposition und zumal der apologetisch-polemischen **Opposition**. Kampfstellung und Kampfruf spitzt die Parolen in die Extreme — auch hier auf beiden Seiten. Die apologetisch-polemische Orthodoxie, die den naturalistischen Rationalismus der wunderleugnenden Naturwissenschaft auf das schärfste abweisen will, wird der rationalistische Gegenfüßler in ihrer scharfgeprägten supernaturalistischen Formulierung. Aber das wird schon der, der einfach gegenüber der Gewohnheitsregelsphäre des Rationalen **antirational** seine Wundererfahrung festhalten will — gerade in der **Stärke** seiner Wundererfahrung, die den **Primat** hat. Ein solches Element der Opposition ist ja irgendwie bei jedem „Wunder“ vorhanden, das als Ereignis anders ist als die Gewohnheitsphäre und deshalb verwundern macht. Der Begriff der „Ausnahme von der Regelsphäre des rationalen Lebens“ ist ja der Ausdruck der Außergewöhnlichkeit. Wer aber so der Sphära zu entgehen sucht, verfällt der Charybdis. Und ebenso die apologetisch-polemische Naturwissenschaft: im Angriff auf die supernaturalistisch geformte Rechtgläubigkeit versteift sie sich im naturalistischen Rationalismus.

Ein drittes Motiv, das allen andern irgendwie als das **tiefreligiöse Interesse an der Heilswirklichkeitsgewißheit** unterliegt, ist das des **Realitätsinteresses**. Das Interesse an der Wirklichkeit und Objektivität des erfahrenen Wunders führt zur rationalisierenden Explikation und Versteifung. Namentlich die Sakramentswunder haben darunter zu leiden. In dieser Linie wird Luther gegenüber den Täufern und Zwinglianern zur seltsam rationalen Wunder-

theorie und jenen bekannten massiven Behauptungen getrieben: aus dem Interesse an der objektiven Wirklichkeit der Gegenwart der Offenbarungsgnade, des realen Christus im Abendmahl. Er steht mit tiefem religiösem Heilsinteresse in Opposition gegen symbolische Auffassungen. Das Realitätsinteresse ist auch das tiefste religiöse Interesse hinter der polemischen Opposition des Fundamentalismus gegen den verpönten wissenschaftlichen, zu Natur- und Geschichtswissenschaft mit ihren immanenten rationalen Erklärungsprinzipien anscheinend überlaufenden Liberalismus. Anderseits hat auch die „pure“ Naturwissenschaft ihre Realitätsinteresse: das der empirischen Naturgesetzmäßigkeit. So entsteht der Kampf um die Jungfrauengeburt. Auf orthodoxer Seite steht das Interesse an der objektiven Realität des göttlichen „Wunders,“ das uns Menschen in Jesus Christus erschienen ist. Auf naturwissenschaftlicher Seite steht das Interesse an der objektiven Realität der ungebrochenen Naturordnung. Frei von der Rationalisierung wäre allein eine Konzeption dieses „Wunders,“ in Jesus, die beide Realitäten verbinden kann. Eine Konzeption, die allein interessiert ist an der Objektivität und Wirklichkeit des reinen geoffenbarten „Wunders“ in Christo — dessen rational-empirische, naturwissenschaftliche Form ihr letztlich gleichgültig ist. Sie mag sie getrost einer ehrlich und echt wissenschaftlichen Naturwissenschaft überlassen.

Ein viertes verstärkendes Motiv ist **der rationale Wissenschaftstrieb**. Er ist ja gewissermaßen der in Feinkultur charakteristisch durchgeführte, zugespitzte Gang, alle Erfahrungen in möglichst einfache logisch-rationale, gesetzliche Dank- und Ausdrucksformen zu bringen. Und gerade dieser Trieb ist geschichtlich besonders wirksam geworden, in der Geschichte der abendländischen Theologie, zumal in der kirchlich-wissenschaftlichen Fixierung der ekklesiastischen Wunder, der Sakramente. Ich erinnere an die scholastische Formulierung der Transsubstantiation: die wissenschaftliche Formulierung des Erfahrungswunders der realen Gegenwart Christi im Abendmahl. Ich erinnere auch an die hellenischen wissenschaftlichen Fixierungen der Wundererfahrung im trinitarischen und christologischen Dogma. Die orthodoxe „Wissenschaft“ eben formuliert ja auch das Wunder rational-supernaturalistisch als „Durchbrechung des Naturzusammenhangs.“ Aber auch die Naturwissenschaft und Weltwissenschaft (Geschichtswissenschaft, Psychologie usw.) überhaupt erliegt zu leicht dem Gang, das Welt- und Naturgeschehen unter ihre rationalen Gesetzesformeln zu bringen und dann zu glauben, es ganz und vollständig in diesen rationalen Formeln der Naturregeln, der psychologischen Gesetzmäßigkeit, der natürlichen Kausalitäten erschöpft und erklärt zu haben. In beiden Lagern ist nicht gesehen, daß die rationale Formulierung der Wissenschaft die Tatsachen- und Erfahrungswelt nur bis zu einer geringen, oberflächlichen Tiefe, und

nur in ganz allgemeinen Regeln des Geschehens erfassen und formen kann. Der rationale Wissenschaftstrieb sollte sich kritisch seiner Grenzen bewußt werden — auf beiden Seiten. Dies aber führt schon hinein ins Gebiet der Apologetik.

Ein letztes individuelles Motiv ist die **Schwäche und Mattheit des Erfahrens**, die den Mangel der originalen Echtheit fördert und den rationalen Tendenzen mehr und leichter Spielraum gibt. Die wenigsten Menschen sind Propheten, Heilige, Gottesmänner. Offenbarung und Wundererfahrung dringen nicht immer in das tiefe Zentrum des Erlebens, Lebens und Denkens. Sie bleiben oft am Rand, peripherisch. Hier handelt es sich dann vor allem um den Mangel der Eindringtiefe der Wundererfahrung, die den Primat des Wunders vor der irdisch-natürlichen Regelerfahrung bewirken würde. Diese Tendenz findet sich eben zumal auf der naturalistischen Seite. Ebenso aber kann sich die Schwäche des Erfahrens äußern im Mangel seiner Reinheit und Klarheit. Die rational explizierenden Tendenzen mischen sich auch in dieser Hinsicht leichter ein. Und das geschieht durchaus im Supernaturalismus, wenn auch das Wunder dort den echt religiösen Primat vor der Naturerfahrung hat. Diese Erfahrungsschwäche aber kann kümmerlich werden bis zum Mangel originaler Erfahrung und führt zur Uebernahme, zur epigonalen Tradition. Das aber bringt uns über die individuellen Motive hinaus in die Sphäre der sozialen Motive.

6.

Die Motive der Epigonalisierung:**Die sozialen Motive.**

Der Mensch ist nicht nur ein Individuum und besonders auf dem Gebiet unsrer Untersuchungen nicht nur nach der Seite der individuellen, persönlichen Motive zu betrachten. Er ist *zoon politikon*, Glied der Gesellschaft. Er steht in **soziologischen Zusammenhängen**, die ihn beeinflussen in allerlei Weise. Er steht in solchen Gesellschaftszusammenhängen in der Breite der Gegenwart wie der Länge der Geschichte. Es ist nun von vornherein wesentlich, zu sehen, daß dies Sineingestelltsein in die Gesellschaft die rationalisierenden Züge des Individuums bestärkt. Der Mensch ist Glied einer Menge, die gleich ihm oder mehr als er selber dem Zug zur Rationalisierung, zum Leben und Aufgehen in der natürlichen Welt und ihren Anschauungsformen und Regeln unterliegen. Die besonderen sozialen Motive der Rationalisierung sind in ihrer Eigenart nun zu entwickeln.

Der individuellen Naivität entspricht hier die allgemeinere und stärker und massiver rationale **soziologische Naivität** in Weltanschauungslosigkeit (primitiv), Weltanschauung (orthodox, kirchlich, popular-naturwissenschaftlich), Zeitgeist rationaler Art. Die Ge-

Gesellschaft als ganze ist naiv-unkritisch. Sie drängt zum unkritischen Uebernehmen, indem sie zugleich noch mehr massivisiert. So entsteht von dieser Seite aus gesehen der feste Gemeinsamkeitskomplex für Denken und Handeln in Sitte, Ethos und Weltanschauung. Die Originalität der individuellen Wundererfahrung läuft immer Gefahr, in dieser Gesellschaftsphäre unterzugehen, in sie einbezogen zu werden, säkularisiert zu werden. Die starre soziologische Objektivität verformt die Subjektivität des Einzelnen nach ihrem Bild. Erziehung, Bildung, Aufwachsen geschieht ja in dieser Gesellschaftsphäre, die zunächst die Begriffe, Anschauungen, Kriterien gibt. Diese aber sind mehr oder minder rational: massa perditionis.

Neben der Naivität hat vor allem die **Schwächlichkeit und Mattheit des Erfahrens** — oder gar sein Mangel überhaupt — den Hauptplatz in der soziologischen Reihe. Offenbarung, Wunder, Religion wird so mehr rational verhärtet und versteift, weil eben kein original echtes und starkes Wundererfahren der massiv-rationalen Tendenz die Wage hält. Der Protestantismus aller Art entsteht aus dem Protest des individuellen originalen Erfahrens gegen den epigonalen Komplex der Menge.

Aus diesen beiden Motiven, aus der **Naivität und Erfahrungsschwäche der gesellschaftlichen Masse** bestimmt sich das eigentliche soziale Motiv: das der **Tradition**, des **Traditionskomplexes**. Erfahrungsschwäche und Naivität bestimmen die große Menge der Gesellschaft, von den Erst- und Originalerfahrern zu übernehmen und das Uebernommene immer rationalisierter weiterzugeben. Wir reden hier von dieser epigonalisierenden Seite der Tradition, nicht von der Seite der Notwendigkeit der sozialen Weitergabe der geschichtlich einmaligen Offenbarung. Tradition in diesem Sinn ist **naive Uebernahme**. Sie ist kritiklose Zweithändigkeit. Den gesellschaftlichen Prozeß dieses gesellschaftlichen Uebergehens könnte man nach den beiden möglichen Komplexringen in die Breite der Gegenwart, des Umkreises bezeichnen als **Popularisierung** und in die Länge der Geschichte, der Nachfolge und Nachfahrenerschaft bezeichnen als **Epigonisierung** der Religion, Offenbarungs- und Wundererfahrung. So bildet sich Kirche, Zeitgeist, Weltanschauung der Zeit. Uns geht hier vor allem an die **kirchliche Tradition** als charakteristisches soziales Motiv der Epigonalisierung des Wunderbegriffs.

Was diese Tradition und ihre Wunderkonzeption auszeichnet, ist einmal ihre **volksmäßig massive Rationalisierung**, ihre Verhärtung. Volks- und Völkerpsychologie haben hier ihr Untersuchungsfeld. Man vergleiche und analysiere Wunderlegenden, Wandermärchen, Heiligengeschichten, Kirchenbegriffe, Sakramentsbegriffe. Man analysiere die Gestaltungen der religiösen Phantasie und die

Erzeugnisse apokrypher Mirakelsucht. Man vergleiche das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Einfach, schlicht, kompakt und konkret, faßlich und handgreiflich wird das Wunder. Epigonische Zeiten sind reicher an äußeren Mirakeln (vergleiche die Geschichte des Buddhismus). Die „apokryphen“ Schriften erscheinen chronologisch nach den „kanonischen“ Schriften, durchaus nicht zufällig. Auf die Prophetie mit ihrer originalen Botschaft folgt die Apokalypse mit ihrer rationalisierenden massiven Phantastik.

Ein weiteres, das bemerkenswert ist, ist die **Stabilisierung** der Tradition, ihre unelastische Verfestigung, ihre Tenazität in Inhalt und Formen. Man denke an die starren Ueberlieferungen der Orthodoxien mit ihrem konservativen Erhalten derselben Lehrformulierungen. Man denke an die katholischen Kircheninstitutionen (Messe, Sakramente). Man vergleiche auch die Ritualität der griechischen Liturgie. Man vergleiche das Gebiet der Magie mit ihrem genauem Konservieren der Formeln. Diese **Institutionalisierung und Doktrinalisierung** des Wunders ergibt sich klar aus dem Heilsgewißheitsinteresse, dem Wirklichkeitsinteresse, das sowohl die rationale Handgreiflichkeit wie dieses genaue Feststellen und Festhalten der Tradition bewirkt.

Ein drittes ist die **Autorisierung** der Tradition, die **Legalisierung und Dogmatisierung** aus den ganz gleichen religiösen Gründen. Man will das Wunder und den rechten Weg zu ihm festhalten, autoritativ fixieren und konservieren. Das Wunder geht über in die Sphäre des Kirchenrechts, und der Begriff der kirchlichen Orthodoxie tritt in Kraft.

Ein viertes Moment der Traditionalisierung des Wunders ist seine **Sakralisierung**. Die Autorität der Tradition ist letztlich sakraler Natur. Die massive, stabile, autoritative Wunderüberlieferung — sie ist geweiht, geheiligt um des göttlichen Charakters ihres Wunderinhalts willen, mehr aber noch weil sie traditionell-garantiehafte das Wunder in seiner Offenbarungs-Urform weiterträgt in die Gesellschaft. Sie erhält eine heilige Unantastbarkeit.

Aus einem Prinzip, dem Heilsrealitätsinteresse, das ganz kompakt sich ausdrückt bei den rationalen Epigonen, stufen diese vier Gesichtspunkte der machtvollen sozialen Motivation: der **Traditionalisierung des Wunders**, auf sich. Von hier aus wird der orthodoxe, fundamentalistische Wunderbegriff erst ganz klar und verständlich: die biblischen Wunder und die zäh festgehaltene Tradition ihrer naiv-primitiven Konzeptionen; das Dogma der Trinität und Christologie in seiner heiligen Tenazität; die Schrift selber und ihre Inspiration wie der ganze handfeste Biblizismus in diesen massiven, stabilen Formen und ihrer autoritativen, sakralen Unantastbarkeit.

7.

**Die Epigonalisierung der Motive zum Wunder:
die heteronomen Motive.**

Wir haben bisher gesprochen von der Epigonalisierung der Formen, der Konzeptionen, der Auffassungen und Formulierungen des Wunders und den Motivationen dieser Epigonalisierung individueller und sozialer Art. Wir reden jetzt von der Epigonalisierung der Motive; denn auch hier kann die Epigonalisierung eintreten. Das Wunder hat seinen Sinn, seinen Zweck in sich selber: es hat den **religiösen Sinn der Gottesoffenbarung, der Gottesgemeinschaft, des Heils**. Das Wunder und die Offenbarung bringen Gott und das Heil. So ist auch das **originale Motiv**, das zum Wunder drängt, das **religiöse Motiv der Suche Gottes und des Heils im Wunder selber**. Dieses Motiv aber wird **rationalisiert**. Der Mensch der rationalen Lebenssphäre ist es gewöhnt, alle Dinge zu seinen Zwecken zu benutzen. So auch das Wunder. **Noch kann der Zweck ja religiös sein**: die Erlangung der himmlischen Seligkeit. Aber das Wunder selber (etwa das Sakrament) kann benutzt werden lediglich und rein als Mittel zu diesem Zweck. Es kann alle Spur des religiösen Selbstzwecks verlieren, der soweit in ihm liegt, als immer Gott im Wunder sich zur Gemeinschaft bietet. Das Heilmittel wird nur mediatorisch, nur als Uebergang gebraucht. Wir können das nennen **die mediotorische Heteronomie**. Oft verbindet sich in der Praxis mit ihr der magische Heilsweg. Das Gebet ist Gottesumgang und Wunder. Es in irgendeinem Sinn als gutes, satisfaktorisches Werk und nicht als Gottesverkehr zu verwenden, ist ein heteronomes Motiv, das hier hergehört. Ich erinnere an Seelenmessen und Rosenkranzgebete. Auch nur daran, daß man die Sakramente als Medizin der Unsterblichkeit benutzen könnte, oder versuchen könnte, sich in solchen Mitteln den Himmel zu erwerben oder mit ihnen ihn sich gar zu verdienen. Der Ausdruck „Heilmittel“ schon hat eine feine Verführungsmacht in dieser Richtung. — Ebenso behält gewisse religiöse Zwecke **die apologetische Heteronomie**, die Benutzung des Wunders als Bestätigungs- und Beweismunder. Das Wunder wird lediglich demonstratives „Zeichen.“ Nicht Heilssuche drängt zum Wunder als der Gottesoffenbarung des Heils, sondern Beweisuche zur Verteidigung und Durchsetzung der Offenbarungswahrheit in der nichtgläubigen Welt. Aus der Offenbarung ist Bestätigung geworden. Die religiöse Intention, die den Selbstzweck des Wunders einfach überspringt, richtet sich hier nach unten, so wie sie sich vorher nach oben zum Himmel richtete. Die rationale Lebenssphäre mit ihrer Benutzung der Dinge als Mittel um ihrer rationalen demonstrativen Beweisuche und Beweisethode macht sich hier geltend im religiösen Motivkreis.

Und so wie sich oben leicht mit der Heteronomie der magische Weg verband, so hier eben die supernaturalistische Form der Wunderkonzeption. Rationalismus und Apologetik aller Zeiten haben das Wunder so verwandt. Ich erinnere an die Wunderverwendung auf christlichem Geistesboden von dem altchristlichen Rationalismus der Apologeten an bis zur rationalistischen Apologetik der deistischen Kontroverse.

Eine kräftigere Rationalisierung und Heteronomisierung aber liegt vor, wenn auch die Zwecke selber rational werden, um derer halben man zum Wunder drängt. Der natürliche Mensch, konzentriert auf das natürliche Leben, mißbraucht das Wunder zur Befriedigung rational-natürlicher Bedürfnisse. Wir wollen einige wesentliche Heteronomien dieser Art aufreihen.

Zunächst die **säkulare Heteronomie**. Sie steht in gewisser Weise dem originalen Motiv noch am nächsten, sofern sie ihren Zweck noch irgendwie im Wunder selber findet. Aber dieser Zweck ist säkularisiert, verweltlicht. Der Selbstwert des Wunders dient nicht mehr zur Befriedigung der Heilsbegierde, sondern mehr zur Befriedigung weltlicher Schaulust und Neugier, Spiel- und Theaterlust. Das Wunder wird Genußwunder. Die Wunder der Magier, dieser epigonischen Gottesmänner und geistlichen Seiltänzer, gelten mehr als Kunststücke eines Theatron. Die Mirakelsucht des Volkes hat immer ein solches Element in sich. Und die Motive des Spiritismus sind hier bezeichnend — nicht zuletzt das sensitive Gruseln des Tischchenrückens. Die Motive dieser modernsten Ersatzreligion sind ganz und gar nicht religiös, sondern entspringen metaphysischer Neugier. Es ist, freilich in apokrypher Vergeistlichung, der selbe Trieb, der die Großstadtkinos füllt. Freilich reichen die spiritistischen Motive mit langen Wurzelfasern schon ins nächste Gebiet.

Das ist das Gebiet der **eudämonistischen Heteronomie**. Sie verwertet das Wunder zum Wohlleben auf dieser Welt. Sie ist die Fortsetzung der säkularen Heteronomie, sofern schon im Schauwunder ein eudämonistisches Element steckt. Sie hat eine Stiefverwandtschaft zu dem religiösen Motiv darin, daß die weltliche Eudämonie (Heilung) das verweltlichte Heil gewissermaßen darstellt, und darin, daß auch im religiösen Motiv der Himmelsucht ein eudämonistisches Element stecken kann. So ist die Wundersehnsucht der Apokalyptiker oft genug mit eudämonistischen Momenten verbunden, und ebenso die der Mysterienreligionen. Die eudämonistischen Wunder im engeren Sinn der Bezogenheit auf diese rationale Welt beginnen mit den Wundern, die man zu Heilungszwecken sucht oder zu Hilfen aus der Not, Errettungen aller Art. Sie endigen ganz grob in der Benutzung von Reliquien gegen Krankheiten, von Amuletten die hieb- und stichfest machen, in Astrologie, Soro-

stropie, Orakeltum und Divinationen aller Art vor großen Unternehmungen, in Zauberei, Wahrsagerei und Magie, primitiver wie moderner. Die Motive der „Christian Science“ liegen wohl nur zu leicht in dieser Linie. Das aber vielleicht erklärt gerade auch den großen Zulauf, den die „Christian Science“ hat — wie auch die katholische Kirche. Die große Masse erliegt immer dem Zug der Rationalisierung, nicht nur in der Form, sondern auch im Motiv.

Zum dritten dann **die wissenschaftliche Heteronomie**. Das Wissenschaftsinteresse drängt zum Wunder und bemächtigt sich seiner als Objekt der Wißbegier und Forschungslust. Wir haben hier die Analogie zur säkularen Heteronomie des Neugierwunders auf höherer intellektueller Stufe. Nicht Heilinteresse treibt, sondern Weltwissenschaftsbelange, die das dunkle, rätselhafte Gebiet des Wunders reizt zur Explikation. Ein solches Motivelement steckt nur zu leicht in aller Religionswissenschaft. Vergleiche hier die Spitzfindigkeiten und gelehrten Streitigkeiten der Scholastik.

Zum Schluß **die philosophische Heteronomie**. Das Weltanschauungs- und Welterklärungsinteresse im großen Stil einer metaphysischen Theoretik und Anschauung ist die Treibekraft. Es ist der Trieb der gedanklichen Weltbeherrschung. Diese Heteronomie vollendet die wissenschaftliche in genialer Höhe. Primitive Philosophie setzt mythologische Schöpfungswunder ein, um ihre naiven Weltentstehungshypothesen durchzuführen. Man vergleiche die Theogonien und Kosmogonien in der Geistesgeschichte. Man vergleiche die Spekulationen etwa der Gnosis und Kabbala bis zu Boehme und Schelling, soweit man das philosophische Interesse kosmischer Metaphysik und nicht das praktische Interesse der Heilslehre in Betracht ziehen will.

Die Epigonalisierung des Weges zum Wunder:

Die subjektivistischen und die objektivistischen Verkümmierungen.

Wir haben die Rationalisierung der Konzeptionsform des Wunders und die der Motive zum Wunder besprochen. Wir haben noch kurz zu skizzieren die Rationalisierung des Weges zum Wunder. Der originale Weg zum Wunder ist, das leuchtet ein, **die eigene (subjektive) und wirkliche (objektive) Erfahrung des Wunders**. Wir machen das klar am protestantischen Heilsweg. Luther stellt das „sola fide“, „allein durch den Glauben“ und „sola gratia“, „allein durch die Gnade“ ins Zentrum. Der Glaube stellt durchaus fest die Eigenheit, die persönliche, subjektive Autonomie der Erfahrung und ihre seelische Tiefe: der Mensch muß selber die experientia fidei haben. Die Gnade stellt fest die Wirklichkeit einer echten Erfahrung eines realen objektiven Wunders: Gott allein kann das Wunder heranzubringen an den Menschen. Der Mensch

kann von sich selber aus nichts dazu tun — als Gott tun lassen. Er kann nur abwarten. Gnade und Glaube aber haben ihren Weg am „Wort“, dem objektiv-positiven, wirklich einmal gegebenen und also gewissen und personal-klar-verständlichen Ort der Offenbarung. Das gegebene „Wort“ ist also einmal eine Zuspitzung des Gnadenprinzips: die Wirklichkeit, Objektivität der Offenbarung ist stärker verbürgt. Es ist als das klare Wort ebenso eine Zuspitzung des Glaubensprinzips: die subjektive Erfahrung, das wirkliche eigene Konzipieren ist ebenso stärker verbürgt. Die **Objektivität** und die **Subjektivität** des Wunders ist so vereint: **Wundererfahrung** und **Wunderereignis**.

Der Heilsweg zum Wunder, zur Offenbarung ist mannigfach epigonalisiert, rationalisiert, heteronomisiert — wir haben diese Begriffe und die Motivationen ja schon oben näher erklärt. Der Heilsweg bleibt irgendwie im Rational-Natürlichen wie im Sand stecken und erreicht die wirkliche Wundererfahrung nicht. Er verkümmert rational. Und zwar sind diese Verkümmierungen des Weges Verkümmierungen der subjektiven wie der objektiven Seite der Wundererfahrung. Beide Arten dieser Verkümmierungen wieder haben als Hauptmotiv das Verlangen nach Heilsrealitätsgewißheit. Nur sind die Gewißheitskriterien antipodisch. — Sprechen wir zunächst von der **subjektivistischen Verkümmierung** des Weges: der Verkümmierung der objektiven Seite. Der Ton liegt hier auf der Subjektivität und ihrem selbsteigenen und autonomen Erfahren. Aber die Realität, das objektive Wunderereignis findet nicht statt. Bestimmte naturwissenschaftliche Weltanschauung will ja das Transzendent gar nicht erreichen. Philosophie, Metaphysisches Denken wollen es erreichen auf ihrem intellektuell-theoretischen Weg, mögen aber stecken bleiben in der Subjektivität ihrer Hypothesen, Theorien und Systeme. Die Mystik mit der klaren Stufenschematik ihres psychologisch durchgeführten Heilsweges mag enden in der psychologischen Illusionistik von Einbildungen — eine praktische Phantastik neben der theoretisch-philosophischen. Der subjektive innere Pol ist da, die Wundererfahrung — der objektive Pol mag fehlen: das Wunderereignis.

Auf der andern Seite die **objektivistische Verkümmierung**: die Verkümmierung der subjektiven Seite. Die Objektivität, Realität der Wunderereignisse glaubt man festzuhalten auf dem Weg der Tradition. Man überliefert die Urform oder angebliche Urform eines wirklichen Wunderereignisses, schematisiert sie und gibt sie aus als den objektiven Heilsweg. Von hier aus fällt systematisch erhellendes Licht auf die Entstehung von Kultus und Ritus. Man betont den objektiven äußerlichen formalen Pol. Der Katholizismus gibt hier ein Arsenal von Anschauungsstoff. Die Objektivation kann auf theoretischem Feld in der Doktrinalisierung und Dogma-

tifizierung; sie kann auf praktischem Gebiet in der Institutionalisierung und Ritualisierung des Wunders geschehen. Die objektive Weganweisung selber hat Geltungsstufen: von der Empfehlung objektiver Formen (Kultmystik) bis zur autoritativ exklusiven Bindung an sie im Sinn der Heilsnotwendigkeit (das katholische: *extra ecclesiam nulla salus*). Zugleich wird um der festen und unbedingten Objektivität willen der subjektive Pol weniger oder mehr zurückgedrängt. Und auch diese Zurückdrängung des Subjektiven hat entsprechende Intensitätsstufen. Es kann Subjektivität im vollen Sinn erwartet werden (Mystik, Luthers Glaube bei Wort und Sakrament). Es kann eine resthafte Subjektivität erwartet werden, eine halbe, verkümmerte Subjektivität: ein bloßer doktrinelles assensus, eine dogmatische intellektive Zustimmung zum Dogma, eine *fides dogmatica* oder *historica*; bis zum autoritativen Gehorsamsakt der Anerkennung des kirchlichen Dogmas. Der „Köhlerglaube“ aber ist schon Glaubensmagie. Die Ausscheidung der Subjektivität in der Mechanik der Magie mit ihrem puren äußerlichen *ex opere operato* ist hier das extreme Ende.

9.

Die Epigonalisierung der Wunderproblematik.

Wir sind am Ende. Wir haben die Untersuchung der Motive der Epigonalisierung schon durchgeführt bei der Untersuchung der Epigonalisierung der Formen. Sie sind für die Epigonalisierung der Motive zum Wunder und des Weges zum Wunder ähnlich. Worauf wir zum Abschluß der **Explikation des epigonalen Wunders** noch einmal hinweisen wollen, ist die **Epigonalisierung der ganzen Wunderproblematik und Wunderdiskussion**, deren Ursachen aus dem Vorgehenden klar liegen. Statt daß die Wunderproblematik forsche nach dem urtümlichen, originalen religiösen Sinn des „Wunders“, und von ihm aus feststelle den originalen religiösen Sinn der traditionellen Wunder, sei es der biblischen, sei es der sakramentalen — statt dessen verläuft sie von vornherein in der epigonal-rationalen Sphäre selber. Sie arbeitet von vornherein mit dem Wunderbegriff der „Durchbrechung des Naturzusammenhangs.“ Und sie kämpft von vornherein für oder gegen die biblischen Wunder von Jungfrauengeburt, Auferstehung, Himmelfahrt, Wasserwandlung und Erweckung des Lazarus. Diese ganze Fragestellung ist zunächst falsch, unecht, zweihändig. Es ist die Aufgabe der Theologie, zuerst die Fragestellung selber zu **re-originalisieren**. Nur solche Re-Originalisierung bringt die Klarheit des Problems erst einmal, und gewiß bald mehr: das Durchschauen der Epigonalisierungen. Ein Dienst in dieser Richtung — das war das Ziel dieser Gedankengänge.

10.

Der Protest der originalen Erfahrung gegen die Epigonalisierungen.

Nicht ein Beweis, aber eine Beleuchtung des Ganzen unserer Darlegungen wird es sein, wenn wir darauf acht geben, wie die **originale Religiosität** sich wendet gegen alle Art der Epigonalisierung des Wunders.

Zunächst leben die großen originalen Frommen und Gott-erfahrer nicht vom Wunder im epigonalen Sinn. Die Propheten sind meist ohne Mirakel. Ihre Gotteserscheinungen und Gottes-taten geschehen in den zeitgeschichtlichen Ereignissen. Mirakel sind ein Charakteristikum der flacheren Volksfrömmigkeit, der Religion zweiter Ordnung. Luther und Protestantismus sind ohne (außer-biblische) äußere Wunder im traditionell-epigonalen Sinn. Und Luther hat keine eigentliche Wundertheorie.

Freilich sind auch bei den großen Gotterfahrern Epigonalisierungsmomente vorhanden. Aber diese sind doch nur periphere, nicht zentrale Phänomene bei ihnen. Und sie erklären sich oft genug, zumal wenn sie stärker auftreten, als aus besonderen Motiven entstanden (Naivität, Opposition). Einen gewaltigen Einfluß haben die sozialen Motive. Auch die originalen Frommen stehen in Gesellschaftszusammenhängen, in deren Weltanschauung, vor allem in Traditionen (Biblizismus, die biblischen Wunder der protestantischen Orthodoxie). Wesentlich aber ist, daß oft genug erst die Epigonen die Epigonalisierung heranbringen an den originalen Meister (Legende, Mißdeutungen wie beim Zona-Zeichen, Materialisierungen, Steigerungen rationalisierender Art: man vergleiche die Steigerungen von den Synoptikern zu den Apokryphen Evangelien). In der Regel aber und wesentlich wenden sich die großen originalen Gott- und Wundererfahrer kritisch-protestantisch gegen die Epigonalisierungen. So Jesus gegen die „Zeichen“-Forderungen. Das Zona-Zeichen ist das echte: die gewaltige Predigt. So Luther gegen die Epigonalisierungen des Katholizismus. Er wendet sich gegen den scholastischen Rationalisierungstrieb und gegen ihre metaphysische Einstellung. „Trinität“ lautet ihm fast metaphysisch. Er ist sich des symbolischen irrationalen Charakters der dogmatischen Ausdrücke bewußt. Wir müssen sie „wol baden und waschen,“ meint er. Ebenso wendet er sich gegen die apokryphe Wunderwissenschaft der Astrologie und der Zeichen. Er bedarf keiner apologetischen Wunder. Der Glaubende wird durch die Erfahrung des Glaubens genug gewiß. „Die Wunder meiner Lehre sind die Erfahrungen (experientia), die ich der Auferweckung von Toten vorziehe.“ Wort und innere Offenbarung sind Wunder genug. Luther, aus originalem Instinkt, mißtraut den äußeren Wundern. Er wünscht sich

nicht Visionen und Träume und dergleichen. Die epigonalen Wunder, die der Katholizismus präsentiert, mögen wohl leicht Teufelswerk sein oder Betrug. Luther wendet sich strikt gegen die ganze populäre Wundersucht seiner Zeit. Wenn man die sogenannten Wunder untersuchen würde, dann würden sie schon bald aufhören. Gottes Wort ist das Kriterium der Religion und Offenbarung, nicht äußere Wunder. Wort und Glaube aber, diese inneren Wunder sind viel größere Wunder als alle äußeren, die dagegen „eitel geringe und fast kindische Wunder“ sind. Das Predigtamt tut die größeren Wunder, als ein Gottesinstrument, das Wort zu treiben. „Ob's nicht leiblich geschieht, so geschieht's doch geistlich in der Seele, da es viel größer ist.“ Gottes wunderbare Offenbarung in seiner Natur, im regelmäßigen Werk seiner Schöpfung, sind größer als die äußerlichen Wunder der Unregelmäßigkeiten in der Natur. Gott läßt das Korn wachsen aus Sand und Stein; und das ist ein größeres Wunder, als daß er Tausende mit den sieben Broten gespeist hat. Nur wir achten nicht auf diese Wunder. Und Luther wendet sich gegen den rationalisierten sakramentalen Heilsweg des Katholizismus. Und man vergleiche nur Luthers wunderliche Paradoxien gegenüber den glänzenden rationalen Demonstrativ-Wundern des Katholizismus. Das Wunder bei Luther in dieser Linie ist wahrlich nicht rational-apologetischer Art. Es ist nicht rationale Beglaubigungshilfe für den Glauben — es ist vielmehr, rational gesehen, Glaubenshindernis. Das „Wunder“ steht auf schärfster Spitze. Wir sehen, wie in Luther und Katholizismus originales und epigonales Wunder einander gegenüber treten — mit dem Protest des Originalen gegen das Epigonale.* Wir haben die Aufgabe heute, wie immer, in diesem Sinn nach allen Seiten Protestanten zu bleiben — oder zu werden!

*) Vergl. zu dem Angeführten Dis. 140; Dis. 602. Wei. 30. 2, 672. Erl. 12, 218. Wei. 30. 2, 533. Wei. 30. 2, 534. 28, 226. 41, 19. 45, 531.

EDITORIALS

IS PROTESTANTISM ON THE WANE?

The Catholic Church has for a long time been proclaiming that Protestantism finds itself in a state of disintegration. This condition is self-imposed, it says; for while the Catholic Church claims to have the truth, the absolute truth, Protestantism—in Lessing's words—despairs of ever finding the truth and contents itself with the eternal quest after truth. This feeling of superiority on the part of Catholicism is more pronounced today than ever. And who would deny that it has very specious and weighty reasons for it?

The Eucharistic Congress held at Chicago this summer attracted a million worshipers from all lands. It was a public confession of faith, that must have heartened the souls of the participants and of Catholics the world over. Still more, however, was it a demonstration to the world, to the Protestant world, of the power and unity of the Catholic Church. And the demonstration accomplished its end. Seldom have those in the opposite camp been so impressed with the tremendous vitality of that old institution.

In the Church of England the Catholic leaven is working amazingly. The Anglo-Catholic movement is a movement towards Rome. If the pope would make some concessions on clerical celibacy and on his own infallibility hundreds of thousands of Anglicans would return to the "mother church". As it is, it is said that about 20,000 leave the church of England every year for the church of Rome. In France there has been a decided rapprochement between the Church and the government since the war. The priests had proved their entire loyalty by serving under, and dying for, the Tricolor in surprising numbers. Besides, the government could well utilize Catholic influence in the near East.

In Germany the Catholic Center is the decisive factor in nearly every administration. Wirth and Marx, two of its chancelors, are devout Catholics. Many charitable institutions fell into Catholic hands during the inflation period. The Church there is flushed as never before with hopes of triumph, now that the Protestant house of the Hohenzollern has been overthrown. The Evangelical Church in the German provinces ceded to bigoted Poland, is fighting a desperate battle for its faith as for its nationality.

In Italy, Mussolini, the opportunist, has buried the hatchet between the government and the Church. He sees in the Church a desirable ally for the restoration of Italy to ancient glory. He lends his authority to the Church in opposing Protestantism.

The only country in Europe that shows heavy losses for the Roman Church is Czcecho-Slovakia. Two million Bohemians have severed their connection with Rome and set up an independent national church. And the only country in America where Romanism is on the defensive, is Mexico.

So a survey of the religious world seems to bring a good deal more comfort to the Catholic than to the Protestant.

Has, then, Protestantism been fighting for a wrong principle, or has it stressed that one principle so excessively that other principles, equally valuable, have been neglected? The Reformation accomplished the *religious emancipation* of the *individual*. The individual was freed from the organized church and made subject only to the Word and spiritual experience. That the work of the Reformers was necessary and that its effects were beneficial is evident from the fact that it gave birth to a new age. Every revolutionizing agency works some harm; the pendulum is apt to swing too far to the other side. But on the whole historians are agreed that the modern age made possible for the individual a fuller and freer life than had been enjoyed in the former. And certainly it is not without significance that the nations which adopted Protestantism are in the vanguard of civilization.

However, religious emancipation was followed by the emancipation of the *intellect*. Orthodoxy gave place to "Enlightenment." The miraculous was pushed out of court by Common Sense. Morality became the substance of religion and a few pale abstractions was all that was left to the religious soul. Creeds were relegated to the scrap heap and faith was emptied of its divine content.

It is true a new Awakening succeeded the reign of Rationalism, but Rationalism after being left stranded for a while by Philosophy in its metaphysical flight, came into its own again, with renewed vigor, in the birth of *Science*. Science is the goddess of this modern world. Its watchword is Evolution. Life is in a state of flux, it is always becoming, never static. That applies to the spiritual world no less than to the physical. Life forces are at work everywhere, lifting the lower to the higher. Observation, comparison, deduction are the steps by which we arrive at knowledge. By experiment we coax from nature her secrets; put an expert in his laboratory and there is no limit to his possibilities.

Theology, once the queen of the sciences, is the Cinderella

now. There is a remarkable falling off in the number of theological students. We notice that in our institutions; but it is general. Germany has not 50% of what she had in 1914 (2002 to 4345 in 1914). Other denominations in this country make the same complaint. And the remarkable thing is that the Catholic Church has plenty of material for the replenishment of her clergy.

We see that Protestantism is less able to withstand the scientific spirit. Protestants are bound to recognize truth wherever it is found. But we should be able to keep science from territory where it has no business. We need not capitulate to materialism or agnosticism or pantheism because these theories are espoused by brilliant minds. We should be able to defend vital positions against destructive criticism from learned, or merely popular, theologians. Today the battle cry is, here: Fundamentalism!, there, Modernism! It is possible to see partial truth on either side; in other words, to occupy a middle ground. The editor has been criticized for taking this position, but it is wholly justifiable and even necessary.

Nevertheless, it is true what Troeltsch, himself a leader of liberalism, says of the liberal theologian (he calls him a "spiritualizing" theologian, i. e., one who is not bound by dogma, but considers only spiritual attitudes important): Such theology can never build a church or maintain it. A solid faith in a real creed and real facts is the only one that will satisfy the average man, and it is the only one that keeps a church alive (see in T.'s "Soziallehren" p. 931-936.). His admission that this kind of theology is impotent as far as the needs and interests of the church are concerned, is surely well to be considered. An intellectual ministry is a source of pride to the church only if the light of its knowledge is used to illuminate the path of the church's humble followers.

Protestantism, in emancipating the individual from the authority of the organized church, has stepped on dangerous ground. The abuse of this privilege has led to a luxuriant growth of churches and sects that have deprived the churches of the Reformation of the power of united action and undisputed authority. Besides, it made the church a comparatively negligible quantity and gave the individual an undue sense of importance. The result can be seen in the wide-spread indifference of Protestants in point of church attendance.

So Protestantism is doubtless handicapped in many ways today in coping with the materialistic spirit of the times. That same dynamic force that broke the shackles of Rome, operates as a disturbing factor now. It must find its counterbalance in the social tendencies of the day. Individualism has run to seed. Individual freedom must seek its corrective and its use in social service.

In many ways we are being outstripped by Catholicism, and the trouble is we are not in a position to invoke the power of the church or the authority of a centralized hierarchy. The situation is not comfortable. With us help can only come from great personalities or from powerful movements. They can not be created or made to order. Scripture and church must be put in a place of new appreciation and importance. The members must be taught to look to the adversary and learn from him the forgotten lessons of authority, organization, loyalty, reverence and religious symbolism.

The extreme licence in our own Synod, its unmeasured and often absurd individualism, leading to a confusing diversity of tastes and methods, seems to offer a specially adapted field where Rome's example of dignity, adherence to established custom and loyalty to sound tradition could be most usefully applied.

"AS DEAD AS A DOORNAIL"

Our young people—and even older ones—have sometimes strange ideas as to what makes a church a live one. The other day an otherwise nice girl was speaking of a friend who had moved into her neighborhood. She said, "I should like to bring her to our church, but how can I seeing our own church is as dead as a door-nail. We haven't had a social or anything since spring" (It was then the month of August).

To persons of her kind the church is alive only if there is always something going on. Often enough ministers seem to have the same notion. They get uneasy if the social calendar does not show a sufficient number of dates. Parish papers frequently contain only descriptions of social functions, and occasionally some more thoughtful member of the congregation is puzzled because their church paper is not much different from the "social page" of the local daily. He, or she, wonders where the spiritual part comes in.

To a visitor from the "old country" the problem would hardly be intelligible. There the church is simply a place of worship. The members of the congregation have no social tie that binds them together. The very size of the church, as a rule, precludes personal acquaintance. Besides, the membership is composed of different classes; wealth or the lack of it, and other distinctions are a bar to friendly intercourse. Doubtless there are more organizations among different groups than there used to be, but their activities are more religious. The church does not feel called to be purveyor

of amusements. With us the situation is altogether different. The congregation is not only a religious unit but, to a very large extent, a social one. People don't like to go to a church where there are extremes in the social and economic status. According as they rate themselves, they go to a poor man's church, or a middle class one, or to one where they sit on soft cushions (the Lord would say, where they wear "soft raiment").

As a result of being a social unit, the church is also a social center. That has its advantages as well as its disadvantages. One of the disadvantages is that the social side is apt to receive too much emphasis. The church takes its cue from the world, and the world's ways are more or less faithfully copied. Some pastors manage to keep out really objectionable features. Others take in nearly everything. They are the "broadminded" ones, they know we are young only once, and that to be a Christian doesn't mean to go about with a long face.

Every candid observer knows that the current of worldliness is flowing deep and strong and that large tracts of sacred ground are already inundated. If the church is not to be completely secularized, it must move on higher ground. It may be a hard task to dam a flood that moves with elemental force. Still the church has been engaged in that work from the beginning, and not unsuccessfully. Faith conquers the world. Faith is born and becomes strong in the atmosphere of spirituality. More spirituality is what we need. Let no one think that it can easily be obtained. Nothing worth while on this earth comes without sustained effort. The minister who knows his time and feels his responsibility, with advancing years will be willing to pay a heavy price for real, that is, spiritual success (see Joshua ch. 1).

„Ich will um ihn graben und ihn bedüngen.“

Lukas 13, 8.

Der Feigenbaum, von dem der Herr im 13. Kapitel des Lukas redet, hatte drei Jahre keine Frucht gebracht. Der Weingärtner schlägt vor, ihm, statt ihn abzuheben, besondere Pflege zuteil werden zu lassen, damit er Frucht bringe. Wir wenden dies Gleichnis auf den Prediger und seine Predigt an. Vor Jahren hat einer die Predigt eine „Großmacht“ genannt. Die meisten Prediger werden ihre Predigt nicht so hoch einschätzen. Mit dem Kirchenpublikum und der Welt im allgemeinen haben sie ihre Meinung von der Zug- und Schlagkraft der Predigt erheblich reduziert. Nichtsdestoweniger sind sie davon überzeugt, daß die Predigt, wenn sie ist, was sie sein sollte, Bedeutendes leisten könnte. Wenn der Prediger das „Geben und Düngen“ ausführte, wovon das Gleichnis redete, so würde die Frucht nicht fehlen. Einige Worte der Erläuterung über diesen Punkt dürften angebracht sein.

Schon der Vortrag ist besonderer Aufmerksamkeit und Pflege wert. Einige wenige sind geborene Redner auch in dieser Beziehung. Wir haben junge Pastoren gekannt, die bei ihren ersten Predigten in Geste und Stimme sich so natürlich und ansprechend gaben, daß man sein blaues Wunder an ihnen sah. In der Regel ist es durchaus anders. Wenn einer sich wenigstens von allerhand störenden Manieren freihält, so ist das schon etwas. Noch mehr ist es, wenn er beherzigt, daß jede Geste einen Gedanken oder ein Gefühl bildweise ausdrückt und demnach entsprechend gestaltet sein muß. Es ist töricht, mit der Faust auf die Kanzel zu schlagen, wenn man eine tröstliche Wahrheit ausdrückt. Ueberhaupt operieren zu viele mit der Faust, statt zu bedenken, daß sie eine Hand und fünf Finger daran haben, welche auch in der Rede zu einer höchst mannigfaltigen Zeichensprache verwendet werden können. — Schreiber dieses findet, daß sein Vortrag am natürlichsten ist, wenn er, innerlich erwärmt, sich selbst vergißt.

Der Weingärtner im Gleichnis will um den Baum graben, ihm dadurch Licht, Feuchtigkeit, Leben zuführen. Der Boden, in dem der Prediger steht und seine Predigt, ist Schriftboden, sowie der Boden christlicher Erfahrung. Die meisten lassen diesen Boden unberührt oder kratzen ein wenig an der Oberfläche herum, wenn die Not sie treibt. Oder sie lesen die Gedanken anderer über die Schrift, ohne sich selber in sie zu versenken und unter Geistesleitung erleuchtete Augen des Verständnisses zu bekommen. Es ist unmöglich, am Sonntag Morgen seines Gegenstandes voll zu sein und von ihm kraftvoll zu zeugen, es sei denn man habe sich tagelang mit ihm gesättigt. Wer das nicht tut, wird das Gefühl haben, daß er die Begeisterung, die zu rednerischen Zwecken nötig ist, her-

auspumpen muß, statt daß sie spontan von innen heraus quillt wie lebendiges Wasser. Wer Tag für Tag den Gegenstand, den er aus der Schrift geholt, erwägt und hin und her wendet, wird zu Zeiten erstaunt sein über die Fülle von Gesichtspunkten, die sich ihm aufzutut, sowie auch über die enge Fühlung, die die christliche Wahrheit mit dem Leben hat. Es wird ihm klar, daß man wirklich seines Glaubens **lebt**, und daß man das nicht bloß predigt. An dieser Erfahrung entzündet sich dann auch das Verlangen, in der Schrift in Zukunft mehr zu graben und so viel gutes Land nicht fürder brach liegen zu lassen.

„Und ihn **bedüngen**.“ Wenn ein Boden „ausgemergelt“ ist, so bedarf er reichlich Dünger. Durch denselben werden ihm die Stoffe zugeführt, die dem Boden entzogen waren, und die zum Wachstum der Pflanzen nötig sind. Was für Phosphate oder Nitrate das sind, kann der Sachverständige uns sagen. Im Geistlichen werden wir fragen: Was für Dinge sind es, die dem Prediger hauptsächlich fehlen, und die er doch höchnötig gebraucht? Die Antwort wird je nach der Person verschieden ausfallen. Dem einen fehlt Sammlung, dem andern Festigkeit, Mut, Liebe, Sanftmut, Fröhlichkeit, Weisheit. Oder er denkt an die Gemeinde mit ihrer Gleichgültigkeit, Vergnügungssucht, Weltförmigkeit. Und wenn er in einem zusammenfassen soll, was in Hinsicht auf all dies ihm nötig ist, so wird er sagen: Geistliche **Kraft**. Höheres kann er nicht erstreben. Wenn Kraft von ihm und seiner Kanzel ausgeht, so erinnert er an seinen Meister und seine wahren Jünger. Die Kraft aber des Heiligen Geistes ist allezeit denen zuteil geworden, die darum zu bitten verstanden. Und erhörliches Gebet spricht aus christlichem Leben, wie der Herr sagt: „So ihr **in mir bleibet** und meine Worte in euch, so werdet ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch widerfahren.“

Drei Jahre hatte der Feigenbaum nichts getragen, dann erst begann das Graben und Bedüngen. Wieviel Jahre sind es bei uns, und wieviel bessere haben wir noch vor uns?



The Christian World

Young People Want More Religion in Church Services

From THE CHRISTIAN HERALD, New York, July 10, 1926

LEWIS GASTON LEARY

Numerous questionnaires have been circulated with a view to discovering the attitude of modern youth to religion; but all of these which have come to my attention have been distributed in easily handled groups in schools or colleges where most of those who replied were, temporarily at least, out of touch with the usual church activities. It seemed to me that there might be greater practical value in finding out what young people who are still in close touch with the church think about its worship and its work. In order to secure the greatest possible freedom of expression, these questionnaires were not given out directly by myself, and signatures were not requested.

There have been returned replies from 86 churches in 52 communities in 6 Eastern States, with 2 churches on the Pacific coast used as checks. These 88 churches represent the following denominations: Baptist, Congregational, Community, Friends, Lutheran, Methodist-Episcopal, Presbyterian, Protestant-Episcopal, Reformed, Reformed-Episcopal. The ages of those who reply run from fifteen to twenty-five; almost exactly half are between seventeen and nineteen. Sixty per cent were girls.

A very careful reading fails to discover any essential differences of opinion due to age, sex, denomination, occupation, geographical location or social environment.

These young people are all church members, nearly all report that they attend church regularly. Only one is flippant, one is hypercritical, and one seems bitter.

The first group of questions have to do with general impressions.

1. *How much good do you get out of attending church services?*
2. *What part of the service helps you most?* 3. *If the services do not attract you, what seems to be the trouble?* 4. *How can they be made more attractive?*

Although very few answer the first question explicitly, the replies to the questions which follow make it clear that, with possibly three exceptions, all of these young people do get some good from church attendance.

In the answer to the second question, the numbers who mention various parts of the service as most helpful to them are as follows: the sermon, 57; the music, 32; the general atmosphere, 15; the prayers, 12; the devotional part, 5; the Scripture reading, 3; the children's sermon, 2; the whole service, 2.

Grouping these replies under two main heads, we find that the value of the devotional part is stressed by 72, and the sermon by 57. A closer analysis reveals an even larger emphasis on the worship as compared with the sermon; for while 57 state that whatever good they get from church attendance comes chiefly from the sermon, nearly all of these intimate that the sermons do not help them as much as they ought, while those who find their greatest inspiration in the worship have few criticisms to make. In all, there are 71 who find fault with the sermons, but only 11 who suggest changes in the form of worship.

Most older people, I think, will be surprised to hear that, of 129 young persons who answer the second questions, only 2 complain of lengthy and verbose prayers, while 12 single out the prayers as the most helpful part of the service. It seems as though young people can be led to God in prayer more easily than some of us had guessed.

It is also worthy of note that of those who rate the sermons highest, only 7 state that they are helped by any other part of the service, while of those who place the worship first, 31 say that they are also helped by the sermons.

The replies to the first group of questions may, therefore, be summarized thus:

A large majority say that they are most helped by the devotional part of the service. These have no criticisms to make of the worship, other than a few suggestions as to how it might be still more enlarged and beautified, and, even more than the mere figures indicate, they feel the inspiration of the entire service, including the sermon.

On the other hand, those who receive their greatest help from the sermon apparently get little good from the rest of the service—and in the sermon itself many of them fail to find all that they expect.

Why this spiritual hunger is so often unsatisfied is revealed in the answers to the next question.

5. *If you do not get much out of the sermon, what is the reason?*

As was to be expected, many young people characterize the sermons as "too long," "too dry" or "too deep." Others, however, say that the sermons are superficial, insufficiently prepared and carelessly delivered. Several complain that their ministers give lectures, instead of preaching the Gospel. "And I have to listen to lectures six days in the week."

One says that his minister preaches negative sermons which tend to undermine the belief of young people. A large number seem to feel that what is most lacking in the sermons is *religion*. "The sermons have not enough of God in them." "They lack spirituality and conviction." "There is an apparent lack of sincerity." "The topics have no bearing on everyday Christian living." "There are too many non-essentials." "There is not enough emphasis on first things." "There is not enough of Christ's redeeming love."

But let us listen for a more positive note.

6. *What kind of a sermon would appeal to you most? Please make a list of some sermon subjects or texts which will appeal to young people.*

To this question there are 119 replies, and 277 sermon topics are suggested.

Among these I find no evidence of a desire for sermons which are dramatic or sensational.

Nor is there any considerable interest manifested in the theological disputations which are agitating church courts and filling the columns of the daily press. Only 5 want to hear sermons on Fundamentalism vs. Modernism.

Other topics which apparently have little appeal for youth, as indicated by the very few who suggest them, are: the prohibition question, 2; the social mission of the church, 3; war and peace, 6; comparative religions, 3; church unity, 3; science and religion, 9. Out of 277 suggested topics, these numbers seem surprisingly small.

Yet 9 want sermons on prayer, and 10 ask for sermons on the life to come!

The virtues which youth feels should be most emphasized from the pulpit are significant. The following are specifically named, most of them by several different persons:

| | |
|----------------|--------------|
| Faith | Patriotism |
| Love | Courage |
| Friendship | Strength |
| Neighborliness | Reverence |
| Altruism | Self-control |
| Tolerance | Honor |
| Justice | Duty |
| Fair Play | Service |
| Chivalry | Cheerfulness |

St. Paul himself could hardly make a better list of the fruits of the Spirit!

As a foundation for effective sermonizing, they want more of the Bible, not less, and in particular they want more of Christ. One-fifth of all the suggested sermon topics mention *explicitly* the life or teachings of Christ, and implicit in nearly all the rest is the plea: "Tell us more about Him—His manhood, His words, His saving power, His relationships to our own lives."

Finally, they want sermons which "are not all through when church is over, but result in some form of action." "Challenging sermons." "The kind of sermon that stimulates me to action." "Those which cause a sort of militant spirit to rise in me." "Sermons that will make me want to buckle down and fight when things go wrong."

May the great Head of the church help us, "speaking the truth in love," to bring anxious, impetuous, honest young souls like these closer to Him.



The Three Preachers

From The Herald of Gospel Liberty, Dayton, August 19, 1926

Editorial

We talk about change, about progress and evolution; and sometimes we are misled thereby into thinking that we have an entirely new race of men and women. But basic human nature never changes.

And that is why we have the same kind of preachers today that we have always had. We have the same kind of men—basically the same, we mean. Ministers may appear vastly different from those of the past, but that is only because they are working themselves out in new and vastly different externals. The same types are there that have always been there. And that is the reason that we have the same types of sermons from generation to generation. The preachers simply reproduce themselves in what they say. They think that they are preaching the gospel—and they are. But far more than preaching the gospel are they revealing themselves, revealing how much they have read and thought and hoped and dreamed, and whether they are looking backward or forward, and whether they are real prophets of God with a vision of that which is to be or whether they are of common clay, settling down with the common crowd to be satisfied with things as they are. You never have to listen long to any preacher to tell which of these classes he belongs to, and which way his face is turned. It is not a matter of intellectual ability. Some giants in the pulpit have always looked backwards. Neither is it a matter of heart life. Some of the sweetest saints of God have always been defenders of things as they are—whether those things be slavery, or drink, or war, or industrial servitude. The mind of a man is like a magnet that draws into itself everything of its own kind.

Walk out among the churches today and see how true it is that preachers are reflecting themselves in their sermons, and how surprisingly true it is that they each fall into one or the other of three classes. There are those who cling to the past. They long for the "old-time religion." They tell about how much better things used to be than they are now. To hear their eloquent descriptions of the past one would imagine that there was no sin or misery or infidelity in those days. It is only a fanciful past that can look inviting to any man today. Even the oft-repeated and pleasingly orthodox cry of "Back to Christ, back to Christ" more often than otherwise is an appeal simply to get back to Jesus of Nazareth—which is an entirely different thing from what it appears to be. These men want to copy his identical words and deeds, and carry them over out of an oriental setting into an occidental condition, rather than to catch his eternal spirit and inbreathe it into our own age and generation. More often than otherwise they want to get back to Jesus simply as a justification for some old dogma or mode or practice in which they themselves have long been indoctrinated and in which they immovably believe. Jesus never meant that men and women should try to make the Church and its practices in later ages simply an effete and washed-out

copy of what he and the apostles did in the Early Church. He tried to make it unmistakably plain that he would become the *living* Christ, and that he would "be with ye always, even unto the end of the world," and that he would be as vibrantly alive in every age and generation as he was in Judea two thousand years ago. If that does not mean that he is to be as alive to this present generation, as abreast of its thought and need and purpose, as adaptable to its manners and customs and its climate and its environment, as he was to those of the land and generation in which he lived in human flesh—if it does not mean all of that, then it has no intelligible meaning whatever. And no man is fit to preach the gospel who is not deeply conscious of the constant fellowship of such a living Christ, a Christ who can from day to day illuminate and make new his gospel in terms that will fit into the life and the needs of our own times as a magnificent urge and challenge.

More numerous than those who are looking backward, one will find the preachers who are simply contented with things as they are—not contented in the sense that they are not working hard, but contented in that they are trying to do it all in the same way in which they have always been accustomed to seeing it done. They are standpatters in church, in politics, in industry. There is no spirit of adventure in their veins; and if they believe in a land of promise at all, it is beyond the grave or at the Second Coming of Christ. They can see no difference between "vision" and "visionary." And so they content themselves with ministering to the sick, with feeding the hungry, with relieving the poor—but they are never on the side of any vast and foundational changes that would eliminate hunger and poverty and give men and women a better chance. They are priests, not prophets; and the Church if left within their hands would become the stagnated defender of autocratic and entrenched selfishness and evil, just as the Church always has become such when it has been left to the dominance of the priestly element.

Fortunately there has always been another type of preacher abroad—and happily his number is on the increase today. He believes in the past, believes in its heroes and saints and sages; and he reverently cherishes the rich heritage which comes to us from their lives. But as he does not idolize the past, so neither does he idealize the present. He believes that humanity is capable, through Jesus Christ, of something infinitely better than that which it has yet attained. To him the Kingdom of God is not some vague and indefinite mysticism, but an actual possibility to be worked out here and now for the good of mankind. And this conviction shows itself in all of his preaching. His whole life is an impetus, his sermons are an urge. He stirs men and churches to want to be something and to do something more worth while. In short, he is a Prophet of God. Under the spell of such preaching life takes on a new meaning and Christianity a new worth. Men and women catch the zest of it. Slowly but surely the movement spreads. And the world moves forward!

Baptists and the World Conference on Faith and Order

From *The Baptist*, Chicago, Sept. 4, 1926

By Robert A. Ashworth

The Universal Conference at Stockholm last summer dealt with practical questions of life and work and found them to be of a sufficiently tough fiber; the conference at Lausanne will concern itself with the still more difficult and prickly problems of faith and order.

Since the project was initiated more than sixteen years ago by the Protestant Episcopal church of our own country, much has been done to further it by the discussion and definition of its object and the enlistment of the support of other bodies of Christians.

The Object of the Conference

The avowed object of the conference is to discover what are "the next steps toward unity." It will not be authorized to take these steps, only to study and to report what, in its judgment, these steps may be.

It is at once a stupendous and a noble enterprise, a great venture of faith, fraught with enormous possibilities of weal to the cause of the kingdom of God. Conceived upon a wide scale, already assured of the cooperation of every major Protestant communion and of the Eastern Orthodox churches, it will undoubtedly constitute one of the great spiritual events of the century. It is difficult to see how anything but good can come of it.

What ought to be the attitude of the Baptist churches toward this undertaking?

In general we are committed to participation in it. It is true the Southern Baptist Convention will send no delegates, the only Protestant denomination of size to take this attitude, but Baptists from the Northern Convention, from Great Britain, Canada and elsewhere will be there and must assume their share of responsibility for what takes place at Lausanne.

It may be said that since the professed object of the conference is to discover the next steps toward unity, that is, organic union, Baptists are at a peculiar disadvantage, because of their polity and principles, and can hardly hope to make any valuable contribution. They share that disability, perhaps, with all congregational bodies. The very conception of organic union, it may be said, is foreign to the Baptist genius. We recall the report of a distinguished commission that "Baptist churches do not have organic union among themselves." Nevertheless we are to send delegates to Lausanne.

A Cross Section of Christianity

It goes without saying that if Baptists have definitely adopted a negative attitude toward organic union on any basis, their usefulness at Lausanne will be to that extent limited. But if they can go not devoid of predilections, indeed, but with an open mind, their point of view will be not only a valuable but an indispensable contribution to the common store of Christian idealism assembled there. Laus-

anne should be a cross section of Christendom and no communion should be absent except that, if there be such, which has no convictions firmly held which it counts to be worth sharing.

It may be that organic union is not feasible for the present, or that it would be undesirable if practicable—that there is a better road to Christian brotherhood and progress. If either of these possibilities be true it were well that we should know it, and no company of men has ever yet gathered more competent to explore and determine them.

Baptists have stood aloof from the proposed conference thus far more than most communions, because of the suspicion that it will be dominated by a doctrine of the church with which they have as little sympathy as any other body of Christians on earth.

It is true that much of the literature that has thus far been circulated by the secretariat responsible for the promotion of the conference, has been strongly colored by the so-called "catholic" conception of the church. To those who hold it the church is an institution founded by Jesus Christ and authorized by him to represent him for all time and in all the world. Its authority to administer the sacraments, through which divine grace is imparted, comes directly from Jesus himself through the first apostles whom he ordained and those whom these ordained as their successors, and so on through the ages, an unbroken line of bishops throughout the years from the first century to the present day. To these bishops, thus in the apostolic succession, the authority to appoint the ministers of the church and to endow them with sacramental powers exclusively belongs.

Two Conceptions Poles Apart

It is a far cry from this conception to the radically low churchmanship of Baptists who recognize no clerical orders whatsoever in the strict sense, and who would be content, I suppose, with Dr. T. R. Glover's definition of the church as "simply the voluntary association for the mutual help and service of the world by those who have been saved." It is difficult to see how there can be an reconciliation or compromise between the two conceptions. They are poles apart. Undoubtedly the doctrine of the church, and questions of sacrament and ordination and church order which flow from it, constitutes the crux of the question of Christian union. This was the rock upon which the negotiations between the Lambeth bishops and the British Free Church Council foundered, and there was little salvage.

Nevertheless, two things ought to be said. In the first place, our Episcopal brethren, who thus far have wielded the laboring oar in preparation for the conference, ought not to be blamed that so elevated an ecclesiastical tone has characterized the literature which they have set forth. It was inevitable and right that it should be colored by their own sincere convictions. Other denominations with different convictions have given little time, thought, effort or money to the cause of the conference, and need not complain if their point of view has been inadequately expressed. And, in the second place, we need not take for granted that in the World Conference there will not be abundant time and opportunity afforded for the presentation

of any interpretation of the nature and function of the church which prevails anywhere in Christendom. Indeed, provision for it has already been made. If Baptists are convinced of the soundness of their position surely a platform is provided here from which it can be broadly proclaimed. If it is intelligently and cogently presented Baptists might make some converts. On the other hand, the presentation of contrary views and of positions held by great historic churches for many centuries might, it is at least conceivable, modify the views of Baptists, at least in so far as to make them broader and more inclusive and less meticulous.

In a word, as it appears to the writer, there is everything to be gained and nothing to be lost if Baptists go heartily into the conference. Affection rests upon understanding. If we understood our Christian brethren better than we do we should love them more. The World Conference is an adventure in Christian brotherhood.

Education Standard in the Methodist Ministry

Some facts of great interest have been brought out in a report which has just been made public with regards to the educational standards in the ministry of the Methodist Episcopal Church. The statistics which were compiled by the Life Work Committee of that commission, cover 444 of the 456 men admitted into the full ministry of that church during 1925.

Many of our educators will be surprised to learn that in this great and wealthy church, with its commanding position and influence in cities as well as in country districts, only forty-one per cent of those admitted to its ministry last year had graduated from college and only twenty-five per cent had completed both college and seminary—the standard *recommended* by the discipline of the church. Thus seventy-seven per cent fell below the high mark set for its ministry. But it is even more surprising to learn that while the rule of the church requires that “no candidate shall be admitted to an annual conference on trial until he shall have “completed a course of study equivalent to the requirements for admission to college,” except under “special conditions,” yet one-fourth of those admitted to the full ministry last year were ordained under the “special conditions” which allowed even less than eighth grade work.

Another surprise is that this low standard did not come about because of the colored ministry, as sixty-seven per cent of those admitted under the “special conditions” were from the white conferences. The report still further shows that few of those with less than high school training expected to take further schooling.

A praiseworthy effort is being made by the Methodists to raise their ministerial requirements; but on the other hand one must admire a great church today which has the courage to make its standards low enough and flexible enough to admit the type of men who can be used and will be used to good advantage in the fields which will not sustain college-trained pastors.—*The Herald of Gospel Liberty*, 9-30-26.

Christianity East and WestFrom *The Churchman*, New York, Sept. 11, 1926*By James Sheerin*

Athens, Greece.

The contrast between East and West in religion begins at Athens. Its birth can be set on Mars Hill, a bare rock next to the Acropolis, where a Jew named Saul was set up to express his new views and be laughed at. The laughter was not only at the doctrine of the Resurrection. Possibly that came merely as a crowning absurdity in a speech made by a provincial who dared to claim that he could tell philosophers about one God who was Lord Father to all, and therefore that all were "of one blood." The whole creed was ridiculous and impudent when uttered in the sight of the Temple of Athene, and is strangely different from not only intelligent paganism, but also from the controlling elements in the Eastern and Western religions that sprang from Apostolic teaching.

It is hard to account for this difference and similarity. It is partly a failure to emphasize the evolutionary thought of oneness of blood, and it is partly an innate desire for difference in rank and knowledge that most human beings, especially those obsessed by sacerdotal notions, will always find it difficult to eliminate.

Rome's Great Effort

The Roman Catholic Church made a great effort to implant the supreme authority of religion. It determined to make the secular affairs of life instruments of God under the control of His vicars who were heads of His Church. This determination has always existed. It persists today under many guises and in all lands. It is a condition that may be a development of Christian doctrines, but as it is it can hardly be said to be in full harmony with the Christian spirit. If the Protestant assumes that his denominations are free from the same emphasis on authority, there may be admitted a difference in emphasis while there is a considerable resemblance in fact. No pope in Rome was ever more dictatorial in his sphere than the congregational pastor of a Colonial church in New England.

The Eastern Church, under its various names of Greek, Orthodox and Russian, seems at times, if the exotic autocracy of the Czar be left out of consideration, less organized, less exact in either ritual or dogma and altogether more emotional. If it is touched by the atmosphere of intellectualism, it is largely as a secondary thing. If it played politics, as it did in the days of St. Chrysostom, it was only a passing phase, and never a determined and continuous policy. It seems a loosely constructed aggregation of Churches and never could be, at any period of its history, called a great and aggressive business corporation. It has imbibed for ages Oriental eagerness for small donations with an equally Oriental indifference to vast organic power and obedience to hard and fast custom and law. The scholarship of Athens and the military control of Rome are treated alike as of secondary character, so that the observer is tempted to assume that they do not exist in the East.

Too Ready

It looks sometimes as though the Anglican Church is too ready to take the part of a sluggish Eastern Church. While Anglicanism, which really started all social service in parish houses, has lately begun to deprecate its work in such practical affairs and has sold some of its greatest parish houses, Romanism has been frankly adopting athleticism as a direct part of its duty to the public. Just as the Roman Catholic Church took over Ancient Rome in its governmental strength, its canon laws, its militant control, etc., all of which the Greek more or less ignored, so today the Roman Church has taken into her all embracing arms the organization of youthful tastes in bodily and social exercises. So, too, as soon as Protestantism has turned over its educational work among children to the secular Governments, or has become lukewarm as to Sunday Schools, Rome begins the vastest movements of her long history in taking up such work.

But that it has been too often based merely on aggrandisement, i. e., a work done not only because it is good but because it pays in the organization sense, is probably the reason that it fails in the long run. Our Lord's great dictum was that the only Christian way to save one's life is to be willing to lose it. Wherever the permanence and power of the organization has been made the dominant issue, church work has always failed. The East has its degeneration from indolence sometimes; from impractical mysticism often; and at times from mere superstition and unchristian conflict. Rome has hers from overemphasis of her own rights and prerogatives. The result is the same in both cases, namely, a stagnant civilization and an array of beautiful buildings going to decay, besides priest and people indifferent to fact of decadence.

Dispersion has always a sad sound. Seldom has a sadder hour of worship been spent than on a Sunday morning in Nice. It is a beautiful church the Russians have there. There were fine old faces in the congregation, particularly among the gray-bearded men. Always a Greek or Russian service seems more homelike than the Roman. It is partly owing to the intimate way in which they build their churches, partly to the proximity of priest to people in spite of the separating screen, partly to the shortness of the nave and largely because the laity are in evidence in all parts of the service, in or out of the chancel. The mysterious movements back and forth, the quiet opening and shutting of the doors in front of and at either side of the altar, the plaintive tones of the music, the wonderful heavy undertone of an unearthly megaphone-like bass, the manly intoning of the priests, the reverent people standing for an hour or more, the quick devout movements of hands and head, the occasional kneeler on the bare floor—all these combine to make a service peculiarly devout and impressive. Then overhead, and all about the sides, and in front are the Byzantine faces of paintings and icons, every one of them gazing fixedly out without a suggestion of movement but full of a strange devotion superior to or apart from life. There is thus fascinating difference between Italian sacred pictures and the Eastern

Orthodox. Always the Italian saintly face is alert. This is never so with the Byzantine pictures of Greek and Russian churches. There is no association with life. The faces look out at one steadily, as if perhaps the world puzzled them a bit, or as if they were in another world in which the look is of the distilled essence of spiritual worship.

A Great Gulf

Whether we prefer the one or the other of these religious pictures, there is to be found in them the great gulf fixed between Roman and Eastern ideas of Christian perfection.

The perplexity can hardly belong to the doings of the congregation, unless one assumes that it belongs to so high a churchman as to be a bit puzzled and shocked by what is going on! There is no attempt to control the people of the congregation. They shake hands heartily. They laugh and converse as freely as in a Methodist church. They seem happy to see one another, and their looks and actions fit with the solemn service, so as to make it more homelike and helpful. Perhaps it is all the spontaneous social action of men and women who know they are but sojourners and look for a city and country afar off.

How We Do Not Get Our Saints

The mode of canonization is a very complicated one, and very expensive. It requires a large amount of money to have a man declared a saint who can be venerated at the altars of the Roman Catholic Church. Father Beccari, the postulator general of the Jesuits, who is the author of the article on canonization in the Catholic Encyclopedia, tells us that if the postulator of the cause "chooses to spend a moderate sum, the entire cost from the first process to the solemn beatification will not cost him less than \$20,000. The expenses of the process from beatification to canonization will easily exceed \$30,000." There are three processes required. First, the candidate is decreed Venerable. After further processes, he may be declared blessed, which allows his public cultus. But the saint himself must cooperate with the authorities of the Church on earth, or he will get no further with his honors. If, after he has been beatified, he does not work two undoubted miracles, the bull of canonization cannot be issued by the Pope. In this bull, when it is issued, he not only permits, but commands the public veneration of the saint. Father Beccari, in his Encyclopedia article, gives the items of the cost of canonization, and they are of rather curious interest. Citing the cases of two saints who were canonized by Leo XIII, he shows that the cost was \$42,816.87. One is tempted to ask, Why the 87 cents? In Italian lira the sum was 221,849.10. Of this, 152,840 lira were charged to decorating St. Peter's: lights, architectural designs, labor, and superintendence. The Pontifical Mass cost 8,114 lira; the vestments came to just under 13,000; while the Vatican Chapter took 18,000 "for perquisites for decorations and candles." "Porpine and Competenza," whatever they may mean, cost 16,936 lira. It is gratifying to note the simplicity of

the Holy Father's part in the canonization. Gifts amounting to less than \$300 were presented to the Pope on the occasion. Had the Vatican Chapter been as modest regarding its perquisites, the whole business would have been more edifying, and the saint might have got his rights in the Church long before he did. It is sometimes said as against the Anglican Church, "It has no saints." There may be two opinions about that, but, in any case, it is thankworthy that we do not get our saints in such commercial fashion as that which Father Beccari describes.—*Monachus Minor in Holy Cross Magazine*.—*The Living Church*, 9-18-26.

Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Man Nobody Knows. A discovery of the real Jesus, by Bruce Barton, author of "What shall it profit a man?" The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis, 1925. 220 pages.

The person of Jesus is the problem of the ages, but has not the problem perhaps been made harder than necessary, has it not been made insoluble by the miraculous element that has been found in it? Jesus has been looked upon as the God-man, the one who combines in himself the divine and human nature. And while the first ages emphasized in him the true humanity, a later development is more interested in his deity. As a result it has been found impossible to see in him a real human being, to understand his growth as a real human process. Instead of his being one who was tempted in all things just as we are, he seems to be one who, on account of his divine nature, is removed from all real temptations; with whom victory was always a foregone conclusion; and who is, therefore, as unlike ourselves as he could possibly be. It might perhaps, lead to a more satisfactory result if we disregarded speculations as to the divine and supernatural element and tried to understand the person of Jesus as we do other great men, who started out with an unusually rich moral and spiritual endowment and developed it normally to its utmost possibility.

A number of lay writers have recently taken this course and offered us lives of Jesus, that seem to have found a favorable reception with many. Hendrik von Loon, in "the story of the Bible," represents Jesus as a teacher of a spiritual democracy, dangerous to vested interests. These interests succeed in putting him to death, but his idea survives and will finally triumph. Mary Austin, in "A Small Town Man," describes Jesus as the world's greatest genius among mystics, but intellectually bound by the narrower views held by the people of a small town. His wonderful mysticism and his not-yet-understood psychic powers explain the great movement we know as Christianity. John Oxenham, in the "Hidden Years," draws the picture of Jesus as he developed before his ministry. He is a strong, manly, aggressive affectionate character, a boy who would naturally become a fine man. It is a construction of pure fancy but it is an attempt to account rationally for the successful man Jesus later became. Mr. Browne in his "This Believing World," giving a review of the great religions of mankind, portrays Jesus as a Jew who summed up in his teaching the best moral and religious features of Old Testament

religion, the belief in the one, living God, the father of all, and the love of man. In doing this he encountered the jealousy of the ruling classes and was put to death. It is not quite sure whether he considered himself the Messiah, but he certainly remained true to Judaism to the end. He did not found a new religious Christianity. He is not the founder but the foundling of this new religion and the one who found him is Paul. Paul made of him the Saviour God, so frequently mentioned in the mystery cults of the day, and so Christianity become a universal religion.

Bruce Barton's book belongs in this class. He thinks the conventional life of Jesus makes of him a shadowy figure which lacks what our time seeks above all things, reality, and, besides, it has those ascetic features that may have appealed to a past that is long gone, but fails of response in this modern age. When Barton was a boy in Sunday school the picture of Jesus, on the wall, showed a pale young man with flabby forearms and a sad expression, his face adorned with red whiskers. Years went by and the boy, Barton, grew up and became a business man. He began to wonder about Jesus. He said to himself: "Only strong magnetic men inspire great enthusiasm and build great organizations. Yet Jesus built the greatest organization of all. It is extraordinary. In the sermons he heard he found no explanation for the phenomenon. Then he went to the sources and there he found that Jesus was no weakling, no kill-joy, no failure at all, that the *elements of success* in him were largely those of the *American business man*. No one else had ever seen him thus; Barton had discovered the man whom nobody else ever presented in this way. So he decided to write this book. He was sure every business man would read it and send it to his partners and his salesman. For it would tell the story of the founder of modern business.

He selected for his motto the word of the 12 year-old boy Jesus: "Wist ye not—business," with the accent on the *business*.

To him Jesus' life is the proudest *achievement story* mankind knows. To explain this a miraculous explanation has always been used in the past. His divine nature has been made to bear the burden of his extraordinary achievement. Barton would rather find the key in his personal human traits. At 12 years of age Jesus experiences the first awakening of his consciousness of power. But he returns home to his parents and in the exercise of his calling he becomes a strong, healthy, self-reliant man. John the Baptist's ministry calls him forth. Soon, however, he leaves John, for John was an ascetic, Jesus is a man among men. John had other limitations, he could denounce but not construct; he was no organizer. In his temptation Jesus found himself assailed by doubt; every great personality has to pass through such a stage. His temptation was real, but he emerged from it with the assurance that something in him was superior to circumstances. Men who looked upon him from that hour felt the authority of one who has put his spiritual house in order, and knows clearly what he is about."

What were the elements of his power? First, his *personal mag-*

netism, the essence of which was his sincerity. This was felt by Pharisees even (Nicodemus); by the people, even rough soldiers.

Second, he had great *executive talent*, shown by picking the right kind of men and by training them with patience and wisdom. "He had only 12 special followers, they were untrained simple men, with elementary weaknesses and passions. Yet because of the fire of his personal conviction, because of his marvelous instinct for discovering their latent powers, and because of his unwavering faith and patience, he molded them into an organization which carried on victoriously."

In a chapter, the "*Outdoor Man*," the author dwells on the marvelous physique of Christ. He had the hardened body and the staying power of the professional athlete. The money changers fled from him not only because of the flaming moral purpose flashing from his eyes but because the sleeve dropping back revealed muscles hard as iron. His personality appealed to women because he was strong. He would heal the lame; health poured out from that strong body into the weak one like electric current from a dynamo. "Walk!" he says. Do you suppose for one minute that a weakling, uttering that syllable, would have produced any result? In the storm scene on Lake Gennesaret we see in Jesus one of the finest examples of self-control. And even Pilate can't but admire him. The "involuntary testimony of the flabby cynical Roman in the presence of perfect strength, perfect assurance, perfect calm: "Behold," he cried, "the man!"

Christ was a *sociable* man. They have said of him, he never laughed. What a wicked falsehood! It has robbed the world of the joy and laughter of the great companion. The first theologians lived in sad days; they were men of introspection. Baffled by the death of Jesus, they rejected the splendid truth and fashioned a creed instead. Lambs were put to death in the temple, as a sacrifice for the sins of the worshipers; ergo, Jesus was the Lamb of God. The sacrifice of an innocent son was required to get the father to forgive the sins of man. Small wonder that the Jesus of such a doctrine was supposed never to have laughed. Jesus, on the contrary, teaches men to believe in a kindly, indulgent, joy-loving father. Had the prophets taught that God is a God of justice (Amos) a good God (Hosea), Jesus, going to the utmost limit, proclaims: God is the father of all, throw away your fear!

Jesus was the *greatest advertizer* that ever lived. He always had something new to say or do. The author shows in what striking headlines Jesus' work could have been advertised if they had had newspapers at that time. But even as it was, he was successful in "selling" his goods to the people, for he gave service, not sermons (the sermons were only incidental). And if he did preach, it was in parables. And these parables were masterpieces. Being condensed, simple, sincere, emphatic, they have never been surpassed in preaching value or advertizing power.

Jesus is the *founder of Modern Business*. He gave us the idea of service. Our great business captains have learned from him. The

best of them are not in business for money primarily but for service. The main points of Christ's business philosophy are: 1. Who ever will be great must render great service. 2. Who ever will find himself at the top must be willing to lose himself at the bottom. 3. The big rewards come to those who travel the second, undemanded mile.

Jesus is the Master. The final tests of a man's life are, how does he bear disappointment, how does he die? We see him deserted in turn by his home town, his best friend (John), his relatives, the crowd. He is alone with his disciples. And these are his words: "Let not your hearts be troubled. . . I have overcome the world." There is nothing in history so majestic. Then the eleven also forsake him. He is on the cross. All is over. Surely the victory of his enemies is complete. He could do no miracle there, hanging on the cross, and yet—"Jesus." It was the voice of one of the robbers. "Jesus," he says painfully, "remember me when thou comest into thy Kingdom!" Read that and bow your heads, says Barton, especially those who have pictured him weak, as a man of sorrows, uninspiring, glad to die. When his enemies had done their work, he so bore himself that a crucified felon looked into his dying eyes and saluted him as king.

With these words the book closes. The resurrection is not mentioned. Barton felt no doubt that he had established his case: Jesus' life the greatest success story that was ever written, he himself the most wonderful organizer of whom history has left a record.

The trouble is only that his story doesn't square with the facts. Jesus' life up to his death was so little a success in the eyes of his own disciples that without his resurrection there wouldn't be a Christian church. Barton doesn't even mention his resurrection, and yet that was the fundamental fact in the disciple's own life and their testimony. He sees in Jesus' death that of a man who dies without loss of faith in himself and with out bitterness. Jesus himself links it up inseparably with human sin and divine forgiveness. And so have all his disciples. And so he has become the Lamb of God, a figure for which Barton has only contempt. He thinks it means weakness and unmanliness, while it does mean innocence and sacrifice, and a sacrifice of God's own providing. It is gospel truth and the "faith of our fathers" that Christ opened the way to the father, and that without him, his life and death, no one comes to the father.

Sin and forgiveness of sin by divine grace are the dominant terms in the bible, in the New Testament, in the faith of the church. Barton hardly ever mentions sin. He has no conception of the radical perversity of human nature. To him the appeal of a magnetic personality is sufficient to lead man to the way of righteousness. That a man must be born again by the spirit of the living God, we fail to notice in his pages.

Again, his gospel, or his view of the Christ, may be very acceptable to the American business man. But we are not all business men. How will it appeal to the worker? The social question is not as much as touched upon in the book. The workers don't believe that the business man is in business for service chiefly; they are sure

he is there for profit. And how does the worker fare in an economic system where the Fords, Garys and others are the ideal representatives? The kingdom of God is to Barton identical with "pure happiness;" that it implies a new social order in accordance with Christ's spirit, has never even entered his dreams.

His explanation is purely natural and rationalistic. He uses Christ's deeds as evidences of his psychic power. But when it comes to real miracles, the feeding of the 5,000 e. g., he says: "Just what happened is a mystery." But he either fed them or did not feed them. And if he didn't, how explain the results? Barton's is simply another case of building up a rational view of Christ's person and life without a rational explanation of the results.

We cannot but reject the whole plan. It has a few healthy and commendable features, but as a well rounded, satisfactory, popular and plausible as well as scriptural view of Christ's life it is a complete failure.

The Four Socratic Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introductions by Benjamin Jowett, Late Master of Balliol College. Oxford at the Clarendon Press. Impression of 1923. 274 pages.

We are glad that this book happened to fall into our hands. It contains the four dialogues in which Plato describes the last hours of his great master, Socrates. The second, the *Apology*, gives the substance of the defense made by Socrates. The charge against him was, "Socrates is an evil-doer and a curious person, searching into things under the earth and above the heaven; and making the worse appear the better cause, and teaching all this to others. He is a corrupter of the youth, who does not receive the gods whom the state receives, but introduces other new divinities." In replying Socrates claims that he is a gadfly sent to rouse the Athenians from their "dogmatic slumbers," and to make them reflect on the meaning and purpose of their lives. He has a divine mission conferred upon him by the Delphic oracle. His object in particular has been to disclose the limitations of human knowledge. The conceited have been provoked by his merciless uncovering of their ignorance and have taken their revenge by arousing public opinion against him. He is however, no atheist, in any sense, nor a corrupter of youth or a public nuisance. He, rather, is a benefactor of the state, and instead of suffering penalty he deserves to be kept, for the rest of his life, in the *Prytaneum* (at public expense).

In the 3rd dialogue, *Crito*, his rich friend, offers him the opportunity of escape before the sentence is executed. Socrates is touched by the generosity of his pupil but he refuses to accept because he is a citizen of the state and as such is bound to avoid anything that might weaken its authority.

The *Phaedo*, the last dialogue, is the most beautiful and lofty of the four. Here the great subject of immortality, its pro and con, is

discussed in Plato's most exalted style. His arguments are partly based on the nature of the soul, partly on the necessity of retribution. At times he descends to the realm of the mythological and popular belief. He feels himself that he cannot dogmatize on his great subject, but, he says, "something of the kind is true."

Jowett says of these dialogues: "The art of concealing art is nowhere more perfect than in these writings describing the trial and death of Socrates. Their charm is their simplicity, which gives them verisimilitude; and yet they touch, as if incidentally, and because they were suitable to the occasion, on some of the deepest truths of philosophy. There is nothing in any tragedy, ancient or modern, nothing in poetry or history (with one exception*) like the last hours of Socrates in Plato."

We feel we should deprive our readers of a privilege if we did not transcribe for them the last pages of the "Phaedo," at least in part: "Now the hour of sunset was near and Socrates, coming out again, sat down with us again after his bath, but not much was said. Soon the jailer entered and stood by him, saying: . . . I am sure you will not be angry with me; for others, as you are aware, and not I, are to blame. And so fare you well, and try to bear lightly what must needs be—you know my errand. Then bursting into tears he turned away and went out. Socrates looked at him, and said: I return your good wishes, and will do as you bid. Then turning to us, he said, How charming the man is. . . . How generously he sorrows on my account. We must do, as he says, Crito; and therefore let the cup be brought, if the poison is prepared; if not, let the attendant prepare some."

After a while the jailer returns with the cup, giving Socrates directions as to how to proceed. . . . "Socrates said, I may and must ask the gods to prosper my journey from this to the other world—even so—and so be it according to my prayer. Then raising the cup to his lips, quite readily and cheerfully he drank off the poison. And hitherto most of us had been able to control our sorrow; but now when we saw him drinking, and saw too that he had finished the draught, we could no longer forbear, and in spite of my self my own tears were flowing forth. . . . Apollodorus, who had been weeping all the time, broke out in a loud and passionate cry which made cowards of us all. Socrates alone retained his calmness: What is this strange outcry? he said . . . Do not misbehave in this way, for I have been told that a man should die in peace. Be quiet then and have patience. When we heard his words we were ashamed and refrained our tears; and he walked about until, as he said, his legs began to fail; and when he lay on his back the man who gave him the poison now and then looked at his feet and legs; and after a while he pressed his foot hard, and asked him if he could feel; and he said, No; and then his leg, and so upward and upward, and showed us that he was cold and stiff. And he felt them himself, and said: When the poison reaches the heart, that will be the end.

* He means, Jesus in the "Upper Room." Ed.

He was beginning to be cold about the groin, when he uncovered his face, for he had covered himself up, and said—they were his last words—he said: Crito, I owe a cock to Asclepius; will you remember to pay the debt? The debt shall be paid, said Crito; is there anything else? There was no answer to this question; but in a minute or two a movement was heard, and the attendants uncovered him; his eyes were set, and Crito closed his eyes and mouth. Such was the end, Echecrates, of our friend; concerning whom I may truly say, that of all men of his time whom I have known, he was the wisest, and justest and best."

No one will read these dialogues with out profit; and many times his affections will be deeply roused. Jowett's translation is perfect, and his own comments, especially on *Phaedo* and the immortality of the soul, are of the highest value.

The Mystics of the Church, by Evelyn Underhill. London, James Clarke and Co., 1926, 260 pages.

Our time is not favorable to the culture of the mystic life. The mystic has at all times been a lover of quietude, and our world is filled with no end of noises. The mystic seeks detachment from the things of this earth, but when was this ever harder than in this materialistic age? He aims to rise to spiritual heights in defiance of outward circumstances; this "social" age tries to alter circumstances so as to make the pursuit of virtue and piety easier.

Nevertheless, for some time there have been many signs of a reawakened interest in mysticism. The number of books written on the subject recently, is quite large. It is felt on many sides that the intellectualism as well as the materialism of the age need the counterbalance of a new emphasis on the spiritual side of man. The mystics were experts in this realm. They were geniuses of the devotional life. The majority of Christians may be unable to follow them in all their experiences but a few may, and all will be benefited by a sympathetic study of their lives. This is the position of the writer of this book. Troeltsch, in his "*Soziallehren der christlichen Kirchen*," divides the religious types into three groups: the church, sects, and the mystics. He characterizes the mystic as a pronounced individualist who has no interest in organizations; who, moreover, disregards ceremonials and doctrines. Miss Underhill does not agree with Troeltsch. According to her the mystic, cherishing the love of man as well as the love of God, and gathering at least like-minded people together in closer fellowship, has been of great benefit to the corporate life of the church.

At any rate, she writes in this book on the mystics "of the church," meaning to dwell on the helpful qualities of the men of the mystic fold, not on their emotional excesses. Mysticism is the direct intuition or experience of God. To the Christian mystic God and Christ are not merely objects of belief, but living facts experimentally known at first-hand. Every human soul has a latent capacity for God, and in some this capacity is realized with an astonishing richness. The

real mystic desires, with the Flemish Ruysbroek, to be "by the grace of God a life-giving member of Holy Church." "So long as we regard the mystics as spiritual freaks, practicing some intense and esoteric sort of religion opposed to that which is sometimes called "practical Christianity," they will remain foreign to us. But if we receive their messages with the sympathy and humility which we must bring to all works of art that we desire to understand, then they will increase our religious sensitiveness, give to us a new standard and incentive in prayer and initiate us, at least in some degree, into the veritable riches of the House of God." The technique of mysticism originating under Neo-Platonic influences (Plotinus a. 204-270), was elaborated by Cassian (b. 350) in his "Dialogues." The life of communion with God develops by gradual stages. In the main there are three steps in the "mystic way:" the stage of purgation (the purification of character and detachment from earthly interest), of illumination (perception of the true values of existence in God's light), and of union (the perfect and self-forgetting harmony of the regenerate will with God).

Christian mysticism derives, however, also directly from biblical sources. John and, especially, Paul were true mystics. The author makes an interesting analysis of Paul's mystical experiences. "During the 10 or twelve almost unchronicled years in which he remained a subordinate working in the Jewish Christian church, he, too, claims to have enjoyed visions and revelations of the Lord (2. Cor. XII). At this time he was faced by the task of conquering his own nature (purgative period). But when his vocation definitely declared itself, perhaps about a. d. 46-47, this mainly subjective stage of development was replaced by that deeper, more fruitful sense of total possession by the Spirit of Christ, which supported his astonishing labors and sufferings and inspired his writings." We see the author confines himself to describing two stages in the apostle's life instead of three; as he indicates in another place: "A long development lies between the young zealot's capitulation outside of Damascus, with its note of submission and awe, and the sense of being at home in the spiritual world." "There are two distinct but complementary currents in Christian feeling and worship. One is directed towards God, the Eternal and Infinite Spirit; the other towards His incarnate revelation in Jesus Christ." One is theocentric (Augustine), the other, Christocentric (Paul).

In giving the historic development of mysticism the writer begins with the mystics of the early church, Cassian, Augustine and Dionysius the Areopagite; goes on to the early Middle Ages (Richard of St. Victor, St. Bernhard, and others); then to the Franciscan mysticism; to the English (Rich. Rolle); German and Flemish mystics (Eckhart, Friends of God, "Theologia Germanica," Tauler, Suso, Ruysbroek); has a special chapter on Catherine of Siena and Catherine of Genoa; the Spanish mystics (Ignatius of Loyola, Teresa, St. John of the Cross); French mysticism (Francis of Sales, Pascal, Fenelon, the Quietists). In ch. XI some Protestant mystics are treated

(Boehme, Angelus Silesius, Fox and the Quakers, Will Law, Henry Martyn). He fails to mention Tersteegen! The book closes with Modern Mystics. The only one mentioned here that is generally known, is Sadhu Sundar Singh.

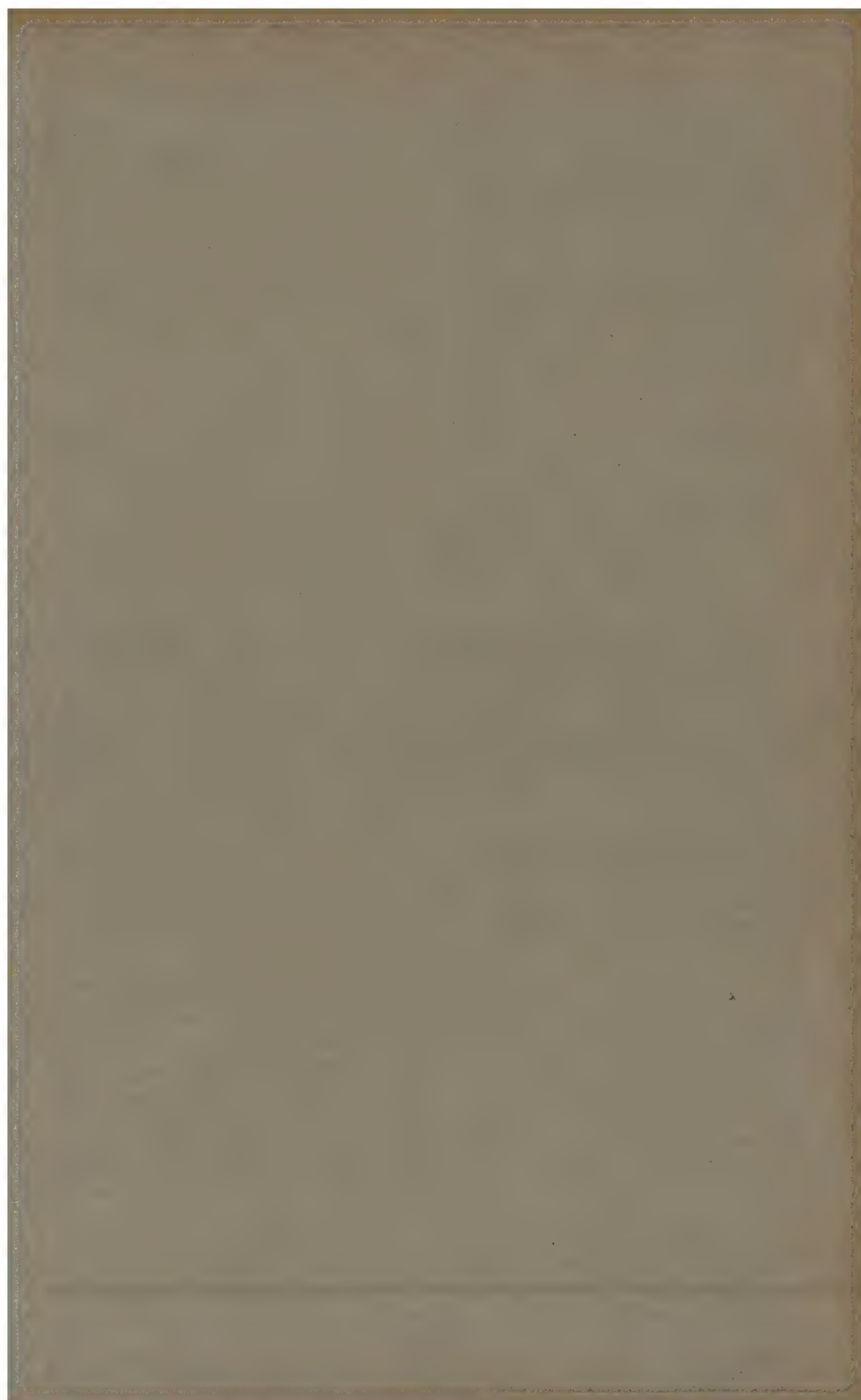
The subject discussed is treated throughout with great sympathy and understanding. A much neglected phase of the Christian life emerges into fuller light, and the reader cannot but feel a desire to follow these leaders in contemplative experience as far as he may.

The Origin of the New Testament and the most important consequences of the new creation by Adolf von Harnack, translated by J. R. Wilkinson. Williams and Norgate, London, 1925. 229 pages.

Supreme reverence for the history and teaching of Christ led the early church to collect the writings about Him. They are placed on a level with the Old Testament, "the Holy Scriptures and the Gospel." The idea of a canon of Scripture was inherited from the Jews. The fact that a book was considered to be by an apostle gave it an authoritative standing. Justin Martyr (140-150) is the first one referring to the "Memoirs" of the apostles and ranking them with the writings of the prophets (Old Testament). Marcion, almost a contemporary of Justin, established a canon consisting of "Gospel" and "Apostle," the former identical with Luke, and the Pauline epistles. Before the end of the 2nd century the Four Gospels were firmly established in the west. The kernel of the Apostolic writings was then everywhere the Acts and 13 epistles of Paul. In the Canon discovered by Muratori in 1740, the earliest known list of canonical books, we find, besides the parts mentioned, the epistle of Jude, the second of John, Revelation, and the Apocalypse of Peter. In the end Hebrews, II Peter, II and III John, and James won acceptance, owing chiefly to the belief that they were written by Apostles. Origen (189-254) included Revelation in his list of genuine books.

Harnack thinks that Marcion's Canon (with the 10 Pauline epistles) greatly influenced the church. Marcion had an excessive reverence for St. Paul. Could the churches lag behind him in this? In Harnack's opinion they decided to go him one better and accepted the 13 epistles, instead of Marcion's ten.

In weighing the consequences of the fixing of the Canon, Harnack on the whole acknowledges that great and lasting good has resulted therefrom. But he also lists quite a number of undesirable effects. From the New Testament was evolved a Christian mythology, God's Trinity in Unity; Christ the Logos, before, in and after creation; his virgin birth; descent into hell; ascension, etc. Furthermore the identification of Paul's epistles with the teaching of the Lord thrust the simple picture of Christ in the gospel aside and substituted for it a theology and an artificial scheme of salvation. We notice that a writer's theological position has a great deal to do with his value-judgments. Nevertheless it is instructive to follow a great historical authority in his researches into the formative period of New Testament literature.





VOLUME 55.

MARCH 1927.

NUMBER 2.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod
of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

~ CONTENTS ~

| | PAGE |
|---|------|
| The New Protstantism, Dr. J. L. Neve | 81 |
| Evangelism, H. L. Streich | 94 |
| Wesen, Ursprung, Folgen der Sünde. Dr. Gruehmacher..... | 103 |
| Das Problem des Wunders. W. Petersmann..... | 118 |
| Editorials | 133 |
| Vom Lesen | 137 |
| Christian World | 139 |
| Book Review | 149 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.



Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamp-hausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

MARCH 1927.

THE "NEW PROTESTANTISM" IN GERMANY

BY DR. J. L. NEVE, PROFESSOR IN HAMMA DIVINITY SCHOOL OF
WITTENBERG COLLEGE, SPRINGFIELD, OHIO

We may call the empiristic philosophy of England a "philosophy of hard facts." The philosophy of the continent from Descartes to the present has been a philosophy of idealism. England had the classical period of its literature at an early time when simple religion was still the common possession also of most of the educated. For Germany, the classical period of literature came at a time when the seventeenth century theology of the old faith was losing its hold upon the intellectual representatives of a new age, when the spirit of "vulgar" rationalism had been sweeping the Church, when the writings of Kant and the men of a new classicism were read, and when Schleiermacher and a "left wing" of his school was trying to reconstruct theology upon the basis of a "new orientation" of religion. There is a sense in which it may be said that, backward, this movement connects philosophically and theologically with the renaissance and with humanism and still further back with ancient classicism (die "Antike"). We may call this "Neuprotestantismus" an opposition to the religion of the Reformation. At first, the representatives of this movement were not entirely conscious of breaking with the principles of the Reformation. Kant, Lessing, Schiller, Goethe thought that a proper interpretation would put Luther on their side. But their followers in the field of theology soon found that the Lutheran Reformation, espe-

cially, was hopelessly against them, and so their aim becomes a conscious endeavor to establish a new religion, a "new reformation." German "Neuprotestantismus" is marked along the whole line of its development by contributory thoughts of Kant, Schleiermacher, Strauss, Baur, the school of Ritschl, Rothe, the men of the Historico-Religious School, Pfleiderer, Troeltsch and many spirits affiliating with these men.

There may be racial and other differences between this German New Protestantism and the "Modernism" of England and Germany. But in the main we have on both sides of the water the same spirit, the same genius, the same aims, the same type of literature, the same attitude to historic Protestantism, an emphasis upon the same topics negatively and positively. In 1910 they held at Berlin the "Fifth World Congress for Christianity and Religious Progress."¹ There may be truth in the remark: "Natural groups have nuclei but no outlines" (Galton), but the question of "outline" is of small interest because of the strong affinities between the "nuclei." The History of Protestant Theology is interested in the substance of thought, not in the accidental occasions for the forming of nuclei. In a task, therefore, of tracing "Modernism" historically we must consider the fundamentally significant related development in Germany.²

IMMANUEL KANT

Our study of German New Protestantism must begin with this great philosopher at Königsberg (died 1804) who, unconsciously, rendered important contributions. On him, however, we shall express ourselves only by referring to three points of criticism which he directed against Christianity: (1) For the need of religion a special history of redemption is indifferent. (2) The significance of Christianity lies in its moral precepts; not in metaphysical doctrines, such as Christ's pre-existence, the Trinity, etc. These are to be declined simply because they touch a hemisphere of which the human mind can have no knowledge. (3) The idea of a transcendent kingdom of God is to give way to the establishment of

¹ See the publication on that subject by M. Fischer and F. M. Schiele. Cf. Prot. R. E. XXIV, 618.

² We invite our readers to a comparison with the writings of R. Gruetzmacher: his articles in the "Theological Magazine" (July and September, 1925, Eden Publishing House, St. Louis, Mo.); his series of articles in "Neue Kirchliche Zeitschrift" (Erlangen) through the volumes from 1915 to 1918; also "Alt- und Neuprotestantismus" and especially his "Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte im 16., 17., 19. und 20. Jahrhundert," 2nd ed., all in Deichert Verlag, Leipzig. We are also in a condition to make use of a large correspondence on this subject with German theologians. In addition we refer to R. Seeberg, "Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" (Leipzig, 1904); to F. Kattenbusch, "Die deutsche Theologie seit Schleiermacher" (Gießen, 1924); especially also to W. Elert, "Der Kampf um das Christentum" (Munich, 1921). Other literature will be mentioned as we go along.

an association of men for the cultivation of morality such as is expressed in the divine law written in our conscience. It is easily seen how everyone of these critical suggestions was bound to affect traditional theology. The interest is shifted from the objective facts of revelation to the subjective doings of man. The Church is disregarded as a divine institution for teaching the "whole counsel of God," including the things of divine revelation; in place of it we have the purely human association for practical-moral purposes. The aim is to lead to right living. Christianity ceases to be more than an auxiliary factor for that purpose. In the age of Kant we have, as is fittingly remarked by W. Elert, the *Hoheitsverlust* of Christianity.³ In this discussion we are to point out the thoughts contributory to Modernism; we know, of course, that in the ideas of Kant we are describing a turning point in the history of thought, in which philosophers are not arbitrarily the makers of history, but the organs of its expression.⁴

F. E. D. SCHLEIERMACHER

Also in our quoting of Schleiermacher (d. 1834) we must limit our remarks to the matters in which he contributed to conceptions of religion and theology, which Modernism has developed in its own way.

1. We should note his emphasis upon divine immanence in his "*Reden ueber die Religion*" (1806). Religion is essentially the beholding of the many things in nature, in man, in the soul as parts of the universe, of the infinite. Even God is taken as part of the universe.⁵ His conception of God is hardly distinguishable from Spinozian pantheism. The idea of a transcendent God practically disappears.

2. Schleiermachers emphasis upon feeling and experience and the movements within the soul is so strong. Theology becomes a religious psychology. Man in the states of his soul, instead of God and His work, becomes the center of religious interest. Theology loses its theocentric character and becomes anthropocentric.

3. Willing to sacrifice the absoluteness of Christianity and to take it only as one form of religion he gave impulses for the comparative study of the different religions. In this particular study, the "philosophical theology," he saw the special root of theology.⁶ So far Systematic Theology had been looked upon as the crowning branch in the study of theology; now the fundamental

³ Kampf um das Christentum, page 9-15.

⁴ For a closer explanation of what we have in mind we refer to the most fascinating piece of a philosophy of history by R. Seeberg in his *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (2nd edition, vol. 1, pp. 4-9).

⁵ See quotations by Elert, p. 40; by Gruetzmacher in "Textbuch," p. 36.

See "Kurze Darstellung des theologischen Studiums," §24.

orientation on the distinctive principles is to be given in a religious philosophy. Progressive Conservatives in Germany have not refused a large following of Schleiermacher in method (Schaeder, Girgensohn, Seeberg). Modernism, in many of its schools, has gone far beyond these and supplanted this venerable branch of theology by a philosophy of religion which ought to be nothing more than an auxiliary or a border subject to Dogmatics.⁷ How Schleiermacher was anticipating the practice of Modernism may be seen in the way he spoke of the "technique" of practical theology as the crowning branch of theological studies (§25). Our reference is to the experimental laboratory methods of present-day theological schools.

4. Regarding the person of Christ, Schleiermacher also anticipated positions of Modernism by eliminating almost entirely His divinity as taught by Scripture. Still he emphasized the great significance of Christ for Christianity. But the metaphysical aspects of his character were denied. Christ was "divine," because God was in Him, which manifested itself in a persistent divine consciousness. His Trinity was Sabellianism.

5. Sin, to him, was nothing but the actual sensuousness of man in conflict with the spirit, by which he is hindered in the realization of his divine consciousness; it is not, as Paul and the Reformation had taught, preeminently the will of man in conflict with God. The interest is not in the antithesis of sin and grace, but in the antithesis of ancient classicism, which was that between spirit and matter. Consequently, while redemption is taken as a historical-psychological influence of Christ upon man, by which he is drawn more and more into His likeness this union of man with God is not looked upon as having to be brought about by the experience of the forgiveness of sin through a divine act of justification. Thus, the Biblical facts of redemption fall to the ground simply because there is no need for them.

6. Ethics, in the definition of Schleiermacher, is development of the individual in loving union with humanity. The aim is at a Christian civilization (Kultur). But—and this is characteristic of Schleiermacher as a predecessor of the New Protestantism here under consideration—he has no appreciation of the fact that between the Church and the world there is not merely a *difference*, but an *antithesis* (1 John 5: 19, "And we know that we are of God, and the whole world lieth in wickedness"), which can be overcome only by the Scripturally redemptive work of Christ as the Saviour

⁷ See Girgensohn on *Grenzgebiete der systematischen Theologie* in "Greifswalder Reformgedanken zum theol. Studium," published by the theological faculty at Greifswald.

(Gal. 1: 4, Who gave Himself for our sins that He might deliver us from this present world, according to the will of God our Father"). The fact is that the "Christian" ethics of Schleiermacher is strongly influenced by his conception of a generally humanistic ethics. This is true to such an extent that in the judgment of very progressive Conservatives he actually "hellenized Christian ethics." His interest was in a "Kulturethik."⁸

7. On the Church also we meet views in which Schleiermacher appears as pioneer of New Protestant ideas. The Church as an external organization is needed only as an opportunity for the apprentice in his seeking after religion; the real Church must be seen in the union of all the religions, comprising those without as well as within Christianity (Elert, p. 39 f.).

There was a double trait in the theology of Schleiermacher, this "modern Origen" as he has been fittingly called. He was a "seminal mind," and his great significance for the History of Protestant Theology must not be underestimated. We shall try to estimate him more comprehensively in a History of Doctrine which we have under preparation. The Conservatives as well as the Liberals of succeeding generations have been drawing from him. But the stimulations for ideas along conservative lines were more a by-product than a functioning of the whole of his theology. To state the situation in a nutshell, he broke with the Reformation. Bishop Theodore Kaftan, in a letter to us, put it into the simple remark: "Er hat die Bahn Luther's verlassen." New Protestantism is essentially a breaking with history. Schleiermacher, the student and translator of Plato, follows a decided tendency into channels of ancient classicism, or, as the Germans put it, of the "Antike." It should be remarked here that one of the bridges for the influence of this German Neuprotestantismus upon the religious thought of England must be seen in the "spiritual philosophy" of Coleridge, the "Schleiermacher of England" as he has been called, who was the first Englishman to study in Germany. (See J. Tulloch, *Movements of Religious Thought in Britain*, 1893, p. 10.) This is a special study that we shall take up in another article.

Continuing our endeavor to trace the development of Modernism in Germany we shall content ourselves with just a reference to Hegel (d. 1831). We should take note of it that his significance for Germany's New Protestantism lay in the applying of evolution as a historical process to the development of history, including the history of religion. Then came

⁸ On the ethics of Schleiermacher see his "Monologues" of 1800 and his "Draft of a System of Ethics" (1835).

F. C. BAUR

an intellectual giant like Schleiermacher. He died 1860. His work in the field of New Testament criticism was only part of a large plan, namely in Hegelian fashion to explain Protestantism as a functioning principle through the history of the Church. According to Baur, the idea of the Church labors progressively to realize itself. In its first stage, under the Reformers, it is still beset with the transcendental limitations of Roman Catholicism. But the "idea" or "principle" is constantly pressing towards spiritualization. The Anabaptists and Socinians did special pioneer work in this direction. The "new reformation" is declared to have come with the age of Rationalism as it was born out of the new philosophy. But even in the more advanced religion of the present day, Baur says, there are still too many remnants of supranaturalism, irrationalism and mysticism, which must be overcome by a religion more humanized, rationalized, subjectified, spiritualized.⁹

R. ROTHE

After the more or less merely preparatory stages of the movement in Kant, Schleiermacher, Hegel (Strauss) and Baur we come to the "Kulturprotestantismus" of Rothe (d. 1867), where we see the Neuprotestantismus in the essential principles of its present-day expression.¹⁰ The interest of Rothe was in "Christian civilization" to express the unity of nature and spirit. The hindrances ("Hemmungen") of sin are to be overcome so that this goal may be attained. The Christian Church can have temporary significance only, because it is merely the means to the end of bringing about a new social order in which a generally humanized church will be absorbed by a state (society) established upon the principles of general ethics. Lutheranism is criticized because of its supranaturalistic teachings, especially because of its pessimism expressed in the doctrine of man's natural depravity and also because of its emphasis upon the Church as a divine institution—traits declared to be obstructive to the independent development of society as an ethical body. Zwingli is praised because of his humanistic ideas. Still more credit must be given to the radical movements accompanying the Reformation. The spirit of Modernism, which is declared to be the logical continuation of renaissance and humanism and is to be traced back to the "Antike" (classicism), characterized by an inclination to divine immanence, to an emphasizing of the purely human and of general civilization—is regarded to be irre-

⁹ Cf. his "Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung" (1852). See Gruetzmacher, "Textbuch zur systematischen Theologie" (1923), p. 70. Cf. "Magazin" (July, 1925), p. 255.

¹⁰ See his "Theologische Ethik," 1845 ff.

concilable with the old theology of the Reformation. The system of Rothe presents in the whole of its expression the foundations of Modernism.

THE RITSCHLIAN SCHOOL

The chronology of theological movements in Germany compels us to speak at this place of Ritschl and his school. In yielding we are conscious of interrupting our line of logical development, because it is after Rothe that we should deal with the "Historico-Religious School." But there are quite a number of features of Ritschlianism that are inseparable from the religious complexion of Modernism everywhere, and these should be mentioned before we proceed in tracing the further development of "Neuprotestantismus" in Germany.

A study of Ritschlianism can best be approached by his emphasis upon Christian experience as brought to an expression in his "value judgments." Dr. Gerberding in his book "What is Wrong with the World?" succeeds in explaining in a few very simple sentences what is meant by this term: "Every objective teaching is to be tested and judged by the practical value for my own inner life or experience. Whatever in the Bible I find of value for my own inner life that I accept as true, whatever I cannot thus utilize for my inner self I pass by. Whatever I find in the story and teaching of Christ Jesus that appeals to me, comforts me, strengthens me, makes me a better and happier man that has value, that I accept as true. Whatever there is about Christ that has no appeal to my inner consciousness that I may ignore as of no value."¹¹ Let us now mention the things that Ritschlianism has in common with Modernism, in the main: There is (1) that "New-Kantian" theory of knowledge which comes to practical expression in the determinate rejection of the ancient creeds of Christendom, which are declined because of their "Hellenism," their "metaphysics," their supranatural elements (particularly regarding the person of Christ); (2) the limiting of truth in the Scriptures to what is called "the Gospel" (opposing for instance, the Jesus of the Synoptics to the Christ of Paul, and in many other ways); (3) the declining of a natural depravity in man as having the significance attributed to it by Paul, Augustine and Luther; (4) the denying of a "wrath of God" over the sinner, as attested in unmistakable passages of the New Testament; (6) the radical refusing of all truth in the juridical and imputative conception of justification by faith. Finally (7) in that peculiar overstressing of

¹¹ To this thought which expresses the "practical" value judgment as opposed to the "theoretical" we shall come back later in our study of Coleridge in England and Fosdick in America.

the moralistic and ethical (opposed to the genuinely religious) element as the abiding content of the Reformation, which the Reformers failed to see—a condition that is said to have kept them upon essentially Roman Catholic grounds.

Ritschl died in 1889. His school as a movement has spent its force in Germany. Quite a few of his pupils have developed systems of their own along lines nearer the conservative positions (W. Herrmann, J. Kaftan, F. Kattenbusch).¹²

Turning back to the line where, after Rothe, we find the logical development of the Neuprotestantismus of Germany we should here have a word on a school which more than any other of the past has furnished the arsenal for the weapons and the materials with which Modernism is working. Our reference is to the

HISTORICO-RELIGIOUS SCHOOL

We can trace this school back to the beginning of the nineteenth century when A. Eichhorn (d. 1827) insisted that the Old Testament religion in its development was dependent upon the religion of the peoples surrounding the Israelites. This thought was developed by J. Wellhausen and E. Schuerer.¹³ But an especially effective impetus for following this thought was given in the middle of the century by the orientalist Paul de Lagarde (professor in the university of Goettingen at the time of Ritschl, died 1892) who gave himself to a study of the history of religion with an untiring energy. Philological investigation touching the Old and the New Testament were used as means for throwing light upon Biblical conceptions. Classical philologists, lead by H. Usener (Bonn) d. 1905,¹⁴ addressed themselves to the same task. The idea of historical evolution, as a principle applicable to the gradual development of the religion of the Old and New Testament, is pressed into service: In all religions the development goes from animism to monotheism. Christianity is part of such an evolution. G. Gunkel and H. Gressmann are prominent representatives of this school in the field of the Old Testament.¹⁵ Gressmann (Berlin), in the publication quoted above, lays down these principles for all historico-religious investigation: There is in the world no material that does not have its history, no conception of thought without its connections with previous conceptions. All historical investiga-

¹² For a convenient orientation of the essential elements of Ritschlianism see Kurtz, "Church History," English, III, §182, 20; cf. German, ed. 14th, III, §185, 20. 21. F. Lichtenberger, "History of German Theology in the Nineteenth Century" (Edinburgh, 1889) pp. 576-85. T. Simon, "Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie" (1920), 0.171 ff.

¹³ See H. Gressmann, "A. Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule," (1914).

¹⁴ See his "Religionsgeschichtliche Untersuchungen," 1889.

¹⁵ Gunkel, "Schoepfung und Chaos," 1895, H. Gunkel, "The Legends of Genesis," 1901.

tion rests upon the axiom of evolution. Where there are no reports, the historian must not shrink from constructing history. The chief aim must be to find the historical connection between the different religions and the influence of the one upon the other. It must be a leading canon that a religion can be understood only psychologically by following its own line of development. The history of theology can recognize no principles which do not hold for profane history, *mutatis mutandis* of course.¹⁶

This same method was also applied to the New Testament by W. Wrede,¹⁷ W. Heitmüller,¹⁸ A. Juelicher,¹⁹ P. Wernle.²⁰ From the latter we have the remark: "The popular faith of ancient classicism is the soil that produced Christianity." Teachings such as the virgin birth, the resurrection and the ascension of Christ were thought to be traceable to mythologies on heroes of antiquity. The sacraments were regarded as reflections of the mystery cults. W. Weinell declared of Christology that the conception of Christ "was almost finished when Jesus appeared upon earth."²¹ Gunkel drew the "results" from the recent investigations when he said: Christianity is a syncretistic religion.²² W. Bousset was especially active in publications on the "Christ problem." The one on Christos Kyrios (in the "Religionsgeschichtliche Volksbuecher") has become especially known.²³

We had occasion to review this method of the Historico-Religious School in the study of the life of Christ (see *Magazin*, November, 1926, p. 442 f.) We dwelt upon the bankruptcy at which this method arrived: the historic Christ was lost. It came to the admission that the question of the reality of his history was religiously indifferent. Bousset himself arrived at this conclusion. At that "Fifth World Congress for Christianity and Religious Progress" in Berlin (1910), which was mentioned above, he read a paper on "The Significance of the person of Jesus for the Faith," in which he said that with critical historical means it is impossible to settle the problem of the historical Christ. His picture in the Gospels, he said, is a combination of imagination and truth (Dich-

¹⁶ See Gruetzmacher's "Textbuch" referring to pages 35, 36, 37, 42, 47.

¹⁷ "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901); cf. A. Schweitzer, "Von Reimarus bis Wrede" (1906).

¹⁸ *Im Namen Jesu* (1903).

¹⁹ "Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung" (1906).

²⁰ "Die Anfänge unserer Religion" (1901) "The Beginnings of Christianity." (1903-4). "The Sources of our Knowledge of the Life of Jesus" (1907).

²¹ H. Weinell, "Jesus in the Nineteenth Century and after." "St. Paul, the Man and his Works" (1906).

²² "Jesus im 19. Jahrhundert" (1903).

²³ Other publications by him are: "Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter" (1903); "Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" (1903 ff.); together with Gunkel: "The Antichrist Legend" (1896), "Faith of a Modern Protestant" (1909) "Jesus" (1906), "What Is Religion?" (1907).

tung und Wahrheit). But as such, he emphasized, it offers us "a symbol of our faith."²⁴ So, then, we are back to D. F. Strauss again. In other words, we have witnessed the failing in the form of utter bankruptcy of the Historico-Religious School on the subject of the most vital interest for Christianity, the person of Christ. That there is still less probability of reliable results in the field of the Old Testament ought to be more than evident to the one who knows of the absence of really proving contemporaneous source material outside of the Old Testament documents themselves. Regarding the New Testament and Christology in particular, we have illustrated that failing of the purely critical-historical method by referring to the utterly legitimate conclusions from these investigation of radicals such as A. Drews, W. von Schnehen, K. Kalthof (see our first article, page 442). We might add to these as a special curiosum the book of A. Jensen, "Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur" (1907), in which the author makes the whole life of Christ a Jewish version of the contents of that Babylonian epos.²⁵

A FEW CRITICAL REMARKS

Before finishing our review of the development which German New Protestantism has taken we should, in this connection, add a few critical remarks with regard to the Historico-Religious School. Certainly, our objection is not to the studying of History of Religion; this is a branch of theology which has come to stay and will maintain its place as a border-subject (*Grenzgebiet*) of Christian dogmatics. For arriving at a judgment as to what this subject aims to cover we refer to the article "Religionsgeschichte" in Hauck, *Prot. R. E.*, vol. XXIV, page 393-11. The Conservatives as well as the Modernists study it in their theological seminaries. The world religions must be studied comparatively. Surely much light can be thrown upon conceptions and expressions of Scripture by studying the language of the peoples with whom the Israelites and the early Christians had contact. The prophets of the Old and the writers of the New Testaments wrote in the literary terms of their age and their civilization. In this way they mediated to us the contents of divine revelation.

The objection to the method and spirit of many of its representatives. The hypothesis of evolution is followed as a dogma in-

²⁴ That Modernism in England and America is up-to-date on this subject we may learn from W. B. Selbie at Oxford who in his book "Aspects of Christianity" combats this view of Christ as being merely "a working hypothesis of God's character" and that "the Gospels have only a functional worth"; and we can learn it from literature such as the recently published book of D. C. Macintosh, "The Reasonableness of Christianity" (Scribner's, New York, 1925) which expresses itself in entire agreement with Bousset.

²⁵ Jensen was preceded in his publication by writings of H. Zimmern: "Keilinschriften und die Bibel," 1903; also "Keilinschriften und das Alte Testament."

fallible. There is a difference between admitting rules of development of a varied nature and the insisting upon evolution as an unalterable form of development governing all cases in a naturalistic way. Oswald Spengler, a liberalist dyed in the wool, in his great work which saw about fifty editions in a few years and thus proved its appeal to the "modern mind," writes a philosophy of history without employing the theory of evolution in the sense of Darwin and Hegel. The Conservatives have been pointing to the many instances in history where historical development presents a degeneration from the higher to the lower.²⁶ The Modernists that are following the Historico-Religious School insist upon seeing the world of reality in an upward development only: "The world is getting better every day." "The imperfect is constantly transforming itself into the perfect, i. e., into the rational and the good." And this is done by forces inherent in man and in the world. The argumentation is such that there is no room for the supranatural in sacred history nor for a transcendent God. There is no appreciation of the teaching of the Church that development in the right direction came and comes through the successive stages of revelation, centrally through Christ and the Spirit of God, and that there is degeneration where men are falling away from that revelation (cf. Gen. 6: 5. Rom. 1: 21 f. 23 f.). The trouble with so many of the school here under discussion is that every semblance of Christianity with the ethnic religions is eagerly taken as proof that it is nothing with the idea of revelation and divine inspiration of Scripture. It should be seen that there is no end to the fallacies into which a theology must fall that follows evolution as a dogma applicable to all cases of historic development.

Surely, we must study comparative religion. But in this study we must remain conscious of the fact that Christianity cannot be judged by the findings of this branch alone. It is especially of highest importance to remember that for arriving at a correct estimate of historic Christianity we must also consult the response of our religious consciousness to the person of Christ and the contents of Scripture.

OTTO PFLEIDERER

In consequence of the evident failing of the purely critical-historical method the "modern mind" has already been turning in another direction, namely into the channel of the *philosophy of religion*. The man who had been laying philosophical foundations for the Historico-Religious School was Prof. O. Pfleiderer at the Berlin university (died 1909). He was a systematician and wrote

²⁶ We refer to W. F. Harnisch, "Entwicklung," (1905); L. Lemme, "Religionsgeschichtliche Entwicklung oder goettliche Offenbarung?" (1904); R. H. Gruetzmacher, "Alt- und Neuprotestantismus," (1920).

on the basis of evolution.²⁷ He was a frequent visitor in England and America where he gave cycles of lectures. Some of his books have been translated into English. But it is of interest to observe that through him whom R. Seeberg calls "the father of historico-religious theology in Germany" (see Hauck's *Prot. R. E.* XXIV, p. 319, line 55) the way was paved to the philosophico-religious Richtung which is now taking the field (especially in E. Troeltsch as we shall soon see). This is not difficult to understand. His fundamental orientation had been received from Hegel and Baur. He always refused to recognize Ritschlianism. The evolution upon which he was established was that of Herder and Hegel. So he wrote as a historian altogether on the background of a philosophico-religious conception of things. This is seen in some of his larger works.²⁸

ERNST TROELTSCH

Then came Troeltsch, the "impulsively forward storming systematician" of the Historico-Religious School.²⁹ We confine ourselves to his significance for Modernism. In addition to the thoughts which we have traced through Schleiermacher, Hegel, Baur, Rothe he took up the new interest in sociology and combined it with his critical review of the development of Protestantism.

But Troeltsch, the son of the Historico-Religious School, turned against the sufficiency of the historical-critical methods employed by so many of this school. He complained much against the "Historismus" in theology. He saw its impotency in the discussions on the reality of the life of Christ, which we reviewed above. He came to agreeing with Kant, as had already Bousset (see above) that the value of an "historic Jesus" lies only in the "idea" of such a person. ("Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu fuer den Glauben," vol. I of collected writings). With a characteristic turning to Hegel, which is repeated over and over in the history of Protestant theology, he emphasized the right of metaphysics in religion. Philosophy of History is to be employed in dogmatics, with largest use of the evolution idea. Such study, however, will show that the absoluteness of Christianity is not maintainable. In the constantly progressing development of civilization it will disappear in a higher religion. Personally he believes that at the present time Christianity is the best of all religions. ("Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte," 1902, later ed., 1912).

²⁷ "Christentum und Religion," 3 vols., 1906-7. To this larger work he added a number of popular writings: "Entstehung des Christentums," 2nd ed., 1907; "Religion und Religionen," 1906; "Die Entwicklung des Christentums," 1907.

²⁸ "Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte," 2 vols., 2nd ed. 1883. "Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre," 5th ed., 1893. "Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage," 3d ed., 2 vols., 1893.

²⁹ P. Tschackert revising Kurtz Church History for the 14th ed., vol. IV, p 74.

In harmony with this willingness to sacrifice absoluteness of Christianity he assigns to the Church only a transitory significance. The historical development, in a concatenation of cause and effect, is bound to carry the church forward to higher forms of spiritualism, in which she will lose her identity.

Troeltsch gave himself to a very persistent study of ethics in its relation to present-day civilization.³⁰ How shall the ethical person function in this modern world as it is constantly progressing? Our present civilization is marked by individualism, autonomy and an exclusive interest in the things of this world (*Diesseitigkeitsinteresse*). And yet it is full of contradictory elements. He believes that Christian ethics alone will be able to master the future situations of civilization. Ideas will have to be created, evolutionary, that have not yet been thought. The old Protestant Reformation is to Troeltsch an impossibility. In its essentials, it is a mere modification of medieval ideas. Worst among all is Lutheranism with its supranaturalism, its pessimism (in the doctrine of sin as a natural depravity), its historical conservatism and churchly forms (*Kirchlichkeit*). More in harmony with the modern world is the Reformed Church, Zwingli with his open mind for humanism, Calvin's organizations with their receptiveness for the demands of social welfare. Still more adaptability for the thoughts of a modern world had the spiritualists of the Reformation time. A man like Sebastian Frank is declared to be "nearer to us than Luther." No wonder that Troeltsch could find no appreciation of Luther. This Reformer and his theology can be understood only by one who has an organ for his conception of sin and grace. From the days of Schleiermacher on, along the whole line of liberalistic development, that Lutheran antithesis had changed to the neoplatonic antithesis of spirit and matter and to an ethics corresponding with that formula. Of Troeltsch in studying over Luther, we may say: "Thou hast nothing to draw with, and the well is deep."

In Troeltsch we have the practical dissolution of New Protestantism in Germany. He himself, a systematician in theology, took a chair of philosophy (as J. Wellhausen also had done). When he died a few years ago he, with his penetrating and creative mind, had not succeeded in giving a systematically closed form to the New Protestantism for which he had labored so untiringly.

³⁰ "Grundprobleme der Ethik," vol. II of collected writings. Cf. "Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen," 1902, vol. I. "Protestantische Kirche der Neuzeit," part IV, 2nd ed., 1909. "Bedeutung des Protestantismus fuer die Entstehung der neuen Welt" 1911. In English: "Christian Thought, its History and Application," lectures written for delivery in England during March, 1923. Contents: "The Place of Christianity among the World Religions," "Ethics and the Philosophy of History," "Politics, Patriotism and Religion." (London, University of London Press, 1923. "Protestantism and Progress," and historical study of the relation of Protestantism to the modern world, translated by W. Montgomery, New York, Putnam's Sons, 1912.

A CALL FOR EVANGELISM

A Possible Program for Evangelical Churches

H. L. STREICH

The last two General Conferences unanimously voted for a "Commission on Evangelism."

"On page 263 of the Minutes of the New Bremen General Conference, in 1922, we read: 'The General Conference herewith authorizes the appointment of a Commission on Evangelism, to be composed of three members. It shall be the duty of this Commission to study the whole problem of Evangelism, and to submit to the district conference from time to time, through the President General, its findings on this subject, and also to suggest any plans and methods which might be employed by the churches of our Synod in promoting this most important phase of work in our congregations.'"—On page 369 of the Minutes of the General Conference at St. Louis, Mo., 1925, we read: "The General Conference authorizes the President General to appoint a Commission on Evangelism for the purpose of planning and putting into effect methods of evangelism best suited for our type of church in order to secure a genuine revival of spiritual life in our congregation and to reach the unsaved in the communities served by the churches, and we suggest to this commission to urge the use of the Lenten season as a period especially suited to pressing the claims of Christ."

This Commission on Evangelism has been appointed by Dr. J. Baltzer, and consists of Revs. C. J. Keppel, A. Werli, Paul Press, with Dr. Baltzer, chairman.

IN MOST CHURCHES

Such commissions on Evangelism exist in practically all churches. Most of them have secretaries giving full time to this important work of the Church. At its last General Conference even the Protestant Episcopal Church appointed a Council on Evangelism and two years, beginning 1927, were set aside for an intensive nation-wide Evangelistic campaign, called the "Bishops' Crusade." This is significant. For this great Church like ours has held itself aloof from "evangelistic" efforts. But now awake to the need of Evangelism not only to save the *unchurched outside of the Church*, but also the *unChristian inside the Church*, is launching a thoroughly organized Evangelistic Campaign for which laymen as well as clergymen were specially trained all last year. This Council on Evangelism of which Bishop T. C. Purst is chairman, sounds a call we might all heed and which our Commission might adopt as its call:

"To this end (Evangelism) it invites the clergy and laity actively and continuously to devote themselves to this great object of

their Christian calling, enjoined by their ordination, and as disciples of our Lord Jesus Christ.

As *Evangelism is the heart* of the Church's work and ministry, the Council urges the clergy to emphasize the evangelistic message frequently from the pulpit and chancel; and *to lay upon the laity their obligation and privilege* of engaging and assisting in a determined effort to win men's souls to the Gospel of Jesus Christ, and to their consecration to Him in Baptism and Confirmation."

The purpose of the crusade is to awaken and expand the church. The commission has set forth the objectives of the Crusade under seven heads: "1) Confession of Christ openly before men as Lord and Saviour; 2) regular daily individual and family prayer; 3) understanding better the mind of Christ through daily Bible reading; 4) seeking strength for service through worship and sacrament; 5) active service by every member of the church; 6) developing a deeper sense of individual responsibility for bringing others to Christ; 7) earnest effort to combat worldliness by more consistent practice of the Christian life."

If this great historic conservative church thus recognizes the need of Evangelism by pulpit and pew and has organized a "Bishops' Crusade" on so elaborate a scale, we surely need not argue the need and place of Evangelism in the program of our Church.

Like the Episcopal Church we too might realize that Evangelism is needed not only to reach the unchurched on the outside but also, and especially, the unchristian on the inside of the Church. We ourselves need an awakening, a revival. Last year's program of the Evangelical Brotherhood, "Spiritualizing Our Forces" might well become the slogan of a concentrated effort of our whole Church. No one would deny that we need more spiritual life, experimental Christianity and personal religion,—a definite consciousness of our relationship to God. Evangelism, though it won no one from the outside, would greatly stir up spiritual life on the inside.

BIBLICAL BASIS

The words "evangel," "evangelist" and "to evangelize," appear about 129 times in the New Testament. That is evidence enough that Evangelism had a large place in the program and practice of the early Church. Any church that claims biblical origin and basis must therefore include such an important institution as Evangelism in its regular work program. An Evangelical church without Evangelism seems a contradiction.

"Do the work of an evangelist *and make full proof of thy ministry,*" was the admonition of St. Paul to the young pastor Timothy, and might well be repeated to every young and old pastor in the Evangelical Church today. It was because of the aggress-

sive Evangelism of that period that "the Lord added to the Church daily." Might we not reasonably expect like results from like methods?

The history of the Church shows that, during the 1900 years, the growth of the Church and the extension of Christianity is largely due to Evangelistic efforts at home and abroad. At the same time "the spiritual life of the people has always been rescued from its ebbs to full tide again and again by spirit-filled Evangelistic movements. What philosophers and theologians could not do, namely convert sinners, the Evangelists have done." Note the pietistic movement in Germany, of Wesleyanism in England, of Knox in Scotland, of Finney and Moody in America. Surely a restoration of the evangelistic effort by clergy and laity to reach the individual as well as the social life of our land would surely produce an awakening of our people both within and without the Church. Let us not forget in order to "Christianize the Social order we must spiritualize the Christian order."

Need we add that Evangelism has found an increasingly larger place, especially since the war, in the program of Christian forces in Germany? Schrenk and Keller stand among the foremost exponents of Evangelism in the Fatherland.

FORMS OF EVANGELISM

Evangelism might be divided into two forms, Public and Personal.

Public Evangelism includes all meetings and service, especially arranged or regularly held for the definite purpose of winning folks to Christ, not merely edifying or educating them. These services or meetings may be held by individual churches or unitedly by several, may even be city-wide.

Personal Evangelism is the effort put forth by individuals regularly or at stated periods, without public meetings or publicity. Quietly and naturally inviting and winning folks to Christ and the Church. Andrew inviting his own brother Peter, "and he brought him to Jesus," "Philip findeth Nathanael (his friend)," saying "come and see." Philip winning the Eunuch of Ethiopia. The woman of Samaria, finding Jesus, goes to her fellow-townsmen and invites them to "come and see" her Saviour. Individual Christians witnessing for Christ, winning individuals. "Handpicked fruit." This is *Personal Evangelism*. "Introducing others to Jesus."

Both forms of Evangelism are biblical and have been richly blessed by God.

The possible or actual abuse of Public Evangelism by sensationalism and commercialism is no reason for not using it. Misuse

never excuses proper use. "Misbrauch hebt den rechten Brauch nicht auf."

And the long neglect of *Personal Evangelism*, the employment of our laity for winning others to church and Christ, is also no reason for waiting longer to restore the laity to the biblical "Priesthood of all Believers," giving them the privilege, as the Episcopal Call puts it, or making them equally responsible, as you will, for the salvation of souls and the christianizing of the Social Order.

In this connection let it be noted that our laymen are asking for just this opportunity and obligation of personal evangelism. The Evangelical Brotherhood at its great Buffalo convention last August (1926), the theme of which was "Evangelism," adopted the following resolution:

"We realize that the greatest religious need of the present time is the unfolding of a definite program of evangelization and we, therefore, adopt as our 1927 program *Personal Evangelism, winning men to Church and Christ*; and for 1928, *Spiritualizing the Home, promoting Family Devotions*."

In 1925 the laymen at the Ohio District conference called for a committee on Evangelism to give them a practical program of evangelism. Such a committee was appointed.

In some of the conventions of our Women's Union similar resolutions calling for *Evangelism in our Church* have been passed.

Thus our laity, both men and women, are calling for Evangelism and presenting themselves for *Personal Evangelism* and support of *Public Evangelism*. Indeed it might be said that our laity in their appeals for and efforts in Evangelism are ahead of the Church at large in the matter of Evangelism. This should be a source of gratification and utilization on the part of the Church. Also an evidence that our laity are seeking more than merely material satisfaction and service in the Church. They wish to share in the spiritual activities of the Church.

METHODS OF EVANGELISM

Many excellent books are on the market giving detailed methods, three only are especially mentioned here. Others are found at the close.

"Evangelism in the Church," J. A. Schaad—35c. While written for the Episcopal Church it fits our situation well.

"Motives and Methods in Modern Evangelism," C. L. Goodell. As Secretary of the Federal Council Commission on Evangelism few men, if any, could offer more sane and practical suggestions on this subject than Dr. Goodell.

"Visitation Evangelism," A. E. Kernehan. This explains what might be called the "Every Member Canvass for Souls."

Briefly, therefore, only a few methods, possible and practical in our Evangelical churches, are set down here.

1. *In Public Evangelism*

1) *Special Evangelistic Services.* While the Evangelistic note is to be struck in every sermon, yet specially arranged services for the specific purpose of reaching the unchurched in the community as well as arousing our own members should be held once or twice a year.

In Evangelical centers union services can well be arranged.

In small communions it is often possible to unite with other churches in union services of a sane sensible evangelistic type.

2) *Time.* The Lenten and Advent Seasons are best. However since 60% of our churches are rural, road conditions may make another time of the year necessary.

Either a week or two of such Evangelistic services can be held, or one or two a week, Wednesday and Sunday evenings, for a month or more.

3) *Preachers.* While every pastor should be an Evangelist, an "outside" voice is usually more effective for this type of preaching. Therefore exchange with a fellow-pastor for your evangelistic services, but always be present yourself. Do not fear to get a brother from afar. The importance of the work warrants the expense. The offerings will usually cover these. Engage him for a whole week if possible.

Dr. Vollmer recommends: "Parish Evangelism," by Fagley, and "The Quest for Souls," by G. W. Truett, "As the best type of Evangelistic sermons."

4) *Singing.* Good singing and appropriate songs are important, songs that sing well and have a message. If possible get a *song leader*, if unable to lead yourself. Be sure he is a sincere Christian. Choir, quartet and solos are also desirable. But get the people to sing above all.

5) *Publicity.* Advertise well in advance and during the period of special services. Use parish paper, public newspapers, posters, handbills, letter invitations,—indeed every possible means to announce and attract folks.

6) *Personal Invitation.* Both pastor and people should invite, especially the indifferent and unchurched to the Evangelistic services. This should be carefully and systematically done.

7) *Prayer.* Have people pray daily for outpouring of Holy Spirit upon the services. The holding of so-called "Cottage or Neighborhood Prayer Meetings," in the homes of the members, in various sections of the congregations, during the day or evening, before and during the period of the services have been found most helpful.

8) *Invitation.* The invitation to unite with Christ and join the Church should be given at every service. Those responding need not stand or come forward, though this may be done, but asked to meet the pastor after the service or at any other time. Cards can also be used to sign their intentions and arrange private conferences with the pastor.

9) *Question Box.* Questions on religious subjects may be called for, dropped in collection plate, to be answered the following night. Catholics in their "Missions" use the "Question Box" to great advantage. Dr. Vollmer says a "Question Box" at the Evangelistic meetings held at St. Peter's Church, St. Louis, "proved very helpful."

10) *Follow Up.* Those won should be gathered into an adult instruction class for a course on religious teachings, Church activity, Kingdom obligations and Christian living. All should be enrolled in the Sunday school and various organizations of the Church, and become readers of our church papers.

Those not won during the services should be approached from time to time. Keep after them.

11) *Communion Service.* The Evangelistic services should have their climax in an impressive Communion Service.

12) *Reception of New Members.* As soon as possible a reception for the new members should be held to welcome and introduce them. This should be an informal affair, attended by the whole congregation.

2. *Methods in Personal Evangelism*

1) *All the Year.* Our members should be taught and trained to feel responsible for winning others to Christ and the Church all the year around. See "Individuals for Individuals," by H. C. Trumbull; "The Soul Winner and Soul Winning," by J. W. Kemp.

2) *Special Efforts.* But like in "Public Evangelism" special efforts in "Personal Evangelism" should be made from time to time.

3) *Organization.* Like for "Every Member Canvass," or special financial campaigns, a larger number of men, women and young people should be trained for personal work and then sent out either singly or in teams of two. See "Visitation Evangelism," E. A. Kernehan; "Evangelism in the Church," J. A. Schaad; "The New Evangelism," E. T. Clark.

Rev. C. Rueggeberg of St. John's Evangelical Church, Baltimore, reports that such organized Personal or Visitation Evangelism last year resulted in over 50 new members for his church.

Dr. A. Stueler reports over 70 members being won by such personal efforts in a campaign while pastor of the Evangelical Church of the Redeemer, Hamilton, Ohio.

From "Evangelism in the Church," we quote:

"54 laymen, working in groups, secured 132 members in 1 week.

"70 laymen, working in groups, secured 192 members in 1 week.

"120 laymen, working in groups, secured 261 members in 2 weeks.

"400 laymen, working in groups, secured 1194 members in 3 weeks.

"And all this without publicity, 'revival meetings', or the use of emotional excitement, as agencies."

These personal campaigns, Visitation Evangelism, or "Every Member Canvass for Souls" has been successfully used in all parts of our country, in all kinds of churches. During Lent of 1914, prompted by the Church Federation of St. Louis, this *Personal Evangelism* netted "one denomination alone over 2000 new members." This could have been the Evangelical, had the plan been adopted and promoted properly and prayerfully.

4) *Seasons*. Advent and Lent are also best seasons for "Personal Evangelism." Weeks ahead plans should be made and workers secured and trained. Two weeks might be given to this visitation evangelism.

5) *Prospectives' List*. Every church carries a list of "Prospectives," people in the community who are not yet members. These are discovered by house to house canvasses, by record of newcomers, also by listing those non-members who have some service performed by the pastor or send children to Sunday school.

This "*Prospective List*" is gone over carefully and the names assigned the personal workers who are best acquainted with them or who could, perhaps, best handle these cases.

Chapter IV, in "Evangelism in the Church," on "Some Modern cases and How to Deal with Them," gives excellent suggestions on winning folks to Christ and the Church. See also "Visitation Evangelism."

6) *Reporting Results*. The personal workers should meet with the pastor, at least, twice a week during the campaign to make reports and receive new assignments; also to pray for power and guidance. Unsuccessful cases should be assigned to other individuals or teams to approach. Do not give up.

7) *Prayer*. Not only the workers, but the whole congregation should be in much prayer during the campaign. The use of cottage or Neighborhood Prayer Meetings will also be found of great blessing in this work.

8) *Publicity*. No special publicity, like in "Public Evangel-

ism" is needed in "Personal Evangelism." All can be done quietly without public notice.

9) *United Efforts.* In Evangelical centers it is well to plan these personal evangelistic campaigns together, all Evangelical churches cooperating at the same time. This will give power and prestige and the influence of mass psychology to the movement,—all doing the same things at the same time.

Another great advantage of united efforts is the enlistment of the various federations, Brotherhood, Women's and Young People. Here are groups already organized and ready for just such evangelistic efforts.

FEDERAL COUNCIL PROGRAM

The following is the Program on Evangelism adopted by the conference of leaders in Evangelism of most denominations held at Northfield, Mass., June 16-18, 1926, and recommended by the Federal Council of Christ in America, of which we, the Evangelical Synod of North America are also a member. Coming from leaders of wide experience these suggestions are worth our careful consideration.

I. GENERAL PREPARATION

"All church leaders and all Christian people should be led to think and pray and work in terms of the whole Church as Christ sees it.

1. The denominational agencies should prepare and issue literature which completely outlines their evangelistic program and should see that it is placed in the hands of every pastor and his officers.

2. In the local Church the plans should include:

- a. A personal preparation on the part of the pastor himself.
- b. A preparation by the pastor of a definite evangelistic program for the entire congregation for the year.
- c. A presentation of the plan to the officers and people in order to secure their hearty enlistment in carrying it out.

II. THE PROGRAM FOR THE LOCAL CHURCH

1. The preparation of a complete constituency list, comprising the names of all in the community whom the Church should seek to win.

2. The selection and training of church members for various forms of personal evangelistic service.

3. Special sermons on evangelism, to inform the people as to the real meaning of evangelism and to quicken their spiritual life.

4. The assignment of names from the constituency list to personal workers, with provision for regular reports by them.

5. A definite evangelistic objective to be placed before every organization in the local Church.
6. Special responsibility to be placed by the Church upon the young people for work to be carried on under their own leaders.
7. Such instructions of Sunday school teachers as will enable them to find the evangelistic note in the lessons.
8. The full use of the evangelistic possibilities in catechetical or communicant classes.
9. The conservation of church membership, and building them up in Christian discipleship.
10. A period of intensive evangelistic work as a climax to the year.

III. INTERDENOMINATIONAL COOPERATION

1. In every community where there is a federation or council of Churches, the evangelistic agencies of the denominations should lead their own Churches into cooperation in a simultaneous program of evangelism. The impression of oneness thus produced is itself an element of evangelistic value. In communities where a pre-Easter program is agreed upon, all the denominational agencies should join in supporting it.
2. The Churches should begin their program of evangelism in the early fall, giving special attention at this period of the year to a study of the parish, to a systematic visitation of the people, especially the unchurched, and to a Church Rally Day, preferably the second Sunday in October."

BOOKS ON EVANGELISM

Evangelism in the Church—J. A. Schaad, 35c.
 Motives and Methods in Modern Evangelism—C. L. Goodell.
 The New Evangelism—E. T. Clark.
 Personal Evangelism—E. O. Sellers.
 Winning Men One by One—H. W. Wood.
 Introducing Men to Christ—Weatherford.
 The Soul Winner and Soul Winning—J. W. Kemp.
 Heralds of a Passion—G. L. Goddell.
 Individual Work for individuals—H. C. Trumbull.
 Pastor and Evangelist—C. L. Goddell.
 Visitation Evangelism—its Methods and Results—A. E. Kernehan.
 Every Member Evangelism—J. E. Conant.
 Personal Work—R. A. Torrey.
 Evangelism in the Modern World—by Two University Men.
 Modern Evangelistic Movements—by Two University Men.
 The Evangelistic Cyclopaedia—C. B. F. Hallock.
 The Master's Way of Winning Men—O. M. Pratt.
 The Book of Personal Work—J. T. Faris.

Wesen, Ursprung, Folgen der Sünde.

Von Professor Dr. A. G. Grünmacher.

In der berühmten Schrift des Anselmus von Canterbury macht der eine Unterredner dem andern den Vorwurf: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.“ Der darf den Darsteller der christlichen Lehre nicht treffen. Denn das Verständnis der Sünde in ihrem ganzen Gewicht ist von entscheidender Bedeutung für die richtige Auffassung des Christentums sowohl als Religion wie als Weltanschauung. Ist das Christentum Erlösungsreligion, so ist die Tatsache und Eigenart der Erlösung bedingt durch die Sünde, von der erlöst werden soll. Die Heilung muß auf den Schaden Rücksicht nehmen, so wie das Verfahren des Arztes durch die Wunde bedingt ist, die er schließen soll. Aber auch die Eigenart des Christentums als Weltanschauung ist von dem Verständnis der Sünde abhängig. Die Weltwirklichkeit so, wie sie gegenwärtig besteht, erscheint aus zwei Faktoren zusammengesetzt, einem Göttlich-Gutem und einem Sündlich-Schlechten. Das Christentum lehnt darum einen ethischen Monismus, welcher die Gegensätze zwischen Gut und Böse aufhebt, entschieden ab und bekennt sich zu einem innerweltlich sittlichen Dualismus, der eine entsprechende pessimistische Beurteilung dieses „Zammertales“ im Gefolg hat. Erst die Erlösung überwindet diesen Dualismus und führt zu einem religiös sittlichen Monismus. Ist so die Lehre von der Sünde von entscheidendster Bedeutung, so hat sie drei Hauptaufgaben zu erfüllen. Sie muß zunächst I. das **Wesen der Sünde** feststellen, dann II. die Frage nach ihrem Ursprung aufwerfen und endlich III. ihrer Folgen gedenken.

I.

Das Wesen der Sünde.

Das Wesen der Sünde ist in seinem innersten Merkmalen aus den gleichen innerchristlichen Quellen, aus Bibel, Bekenntnis, Erfahrung zu entnehmen, wie alle übrigen Sätze der Dogmatik. Gewiß hat auch schon **der natürliche Mensch** ein gewisses Sündenbewußtsein. Denn es gibt niemanden, der alle seine Handlungen für normal erklärte und der sich nicht eine Reihe von Irrtümern, ja Vergehungen zuschriebe. Aber sowohl der Umfang, wie der Inhalt des natürlichen Sündenbewußtseins ist beim einzelnen Menschen wie in der gesamten Menschheit sehr verschieden und wechselnd. Denn auch das Gewissen des Menschen stellt zwar überall das Vorhandensein von Bösem fest, gibt aber diesem nicht immer den gleichen Inhalt. Ein strenger Lutheraner, der aber zugleich ein guter Kenner des Heidentums war, A. Wuttke hat schon vor vielen Jahrzehnten festgestellt: „Die weitverbreitete Behauptung, daß das natürliche Gewissen an sich rein, bei allen Völkern übereinstimmend sei, ist einer der oberflächlichsten und unwahrsten Sätze und setzt eine Unkenntnis der

sittlichen Anschauung der nichtchristlichen Völker voraus, die man in der Wissenschaft wenigstens nicht mehr erwarten sollte." Vor allen Dingen aber erkennt der natürliche Mensch das innerste Wesen der Sünde nicht in ihrer Richtung gegen Gott im Sinn des Bekenntnisses: An dir allein habe ich gesündigt. Auch das Gesetz in der Form, wie es außerhalb des Christentum und vor diesem besteht, ermöglicht noch nicht die tiefste christliche Sündenerkenntnis. Denn auch der Inhalt des Gesetzes ist variabel und entspricht im höchsten Fall der vorbereitenden Offenbarungsstufe. Der Dekalog ist seinem Wortlaut nach ein alttestamentliches Gesetz und wird christlich erst durch die Vollendung und Auslegung, die Christus ihm gab. Gemessen an den 10 Geboten hielt sich mancher Pharisäer für einen Gerechten, der zum Sünder erst wurde durch Jesu Bergpredigt. Erst gegenüber dem höchsten Licht läßt sich die ganze Tiefe des Schattens ermessen. Darum läßt erst die spezifisch christliche Offenbarung und Erfahrung die Sünde als den Gegensatz zu dem in ihr erschienenen höchsten Guten erkennen. Richtig verstanden trifft das Wort Nießches zu: „Erst das Christentum hat die Sünde in die Welt gebracht.“

Die Bibel spricht so häufig und so ernst von der Sünde, daß nur an einige ihrer charakteristischsten Aussagen in Kürze erinnert zu werden braucht. Im Anschluß an das Alte Testament (vgl. besonders Gen. 6, 5; 8, 21; Psalm 14, 3; Hiob 4, 14) setzt auch Jesus die allgemeine Verbreitung der Sünde als selbstverständlich voraus. Er erklärt darum die Johannaestaupe zur Vergebung der Sünden als für alle Menschen bestimmt und richtet seinen Bußruf an die gesamte Menschheit. (Markus 2, 17; Matth. 6, 12; 7, 11). Seine sittlichen Forderungen besonders in der Bergpredigt sollen dem Menschen ihre ganze Distanz von dem Wesen Gottes zum vollen Bewußtsein bringen. Paulus und Johannes unterwerfen gleichfalls alle Menschen dem Gesetz der Sünde (Röm. 1—3; 1. Joh. 5, 19; 1. Joh. 3, 4). Die vielerlei Bezeichnungen und Namen für die Sünde im Alten und Neuen Testament besagen, daß die Sünde formal ein Abweichen oder die Verfehrung des richtigen Weges, die Uebertretung einer gegebenen Norm, die prinzipielle Gesetzlosigkeit und der Gegensatz gegen das Gute zum Merkmal hat. Inhaltlich ist für die Auffassung der Schrift von der Sünde am meisten ihre religiöse Orientierung charakteristisch. Die Sünde ist Gott gegenüber Gegensatz, ja Feindschaft. Der Sünder sucht nicht das, was Christus gibt und fordert (Röm. 8, 7; Phil. 4, 21; Jak. 4, 4; Tit. 2, 12; 3, 3). Da der Sünder nicht seinen Schwerpunkt in Gott hat, muß er ihn in der Welt haben. Infolgedessen wird die Sünde besonders bei Johannes als Liebe zur Welt verstanden. Diese Verbindung mit der Welt ist bei dem Sünder durchaus egoistisch motiviert, sodaß die Sünde den Charakter der egoistischen Sündgäbe

an die eigene Persönlichkeit im Gegensatz zu Gott und dem Nächsten gewinnt (1. Kor. 10, 24; Phil. 2, 4 und 21). Innerhalb des sündigen Menschen entsteht eine Disharmonie in seinem Wesen, sofern der fleischlich irdische Bestandteil das Uebergewicht über den geistig-ewigen gewinnt. Nicht schon in dem Vorhandensein von „Fleisch,“ sondern erst in dessen Herrschaftsstellung liegt ein Grundmerkmal der Sünde, das besonders Paulus in dem Maße betont, daß er einen Sünder geradezu „fleischern“ nennen kann (Gen. 6, 3; Joh. 3, 6; Röm. 7, 5; 8, 13; 2. Kor. 10, 2; Gal. 5, 16; Röm. 7, 7; Jak. 1, 14). Die Sünde ist aber endlich nach der Schrift auch Lüge, sofern man sich durch sie selbst betrügt, wie andre belügt. Die einzelnen Sünden sind nicht isolierte Erscheinungen, sondern notwendige Produkte einer sündigen Grundrichtung, böse Früchte eines bösen Baumes.

Die altkirchlichen **Bekenntnisse** definieren das Wesen der Sünde überhaupt nicht und reden nur von der Vergebung der Sünde. Dagegen haben es die reformatorischen Bekenntnisse als ihre besondere Aufgabe angesehen, in das tiefste Wesen der Sünde einzuführen. Augustana II bediniert die Sünde ganz im Sinne Luthers, der im Unglauben die Hauptbosheit gesehen hatte, als „*sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia*.“ Diese Momente reduzieren sich auf die zwei, daß die Sünde das Gegenteil ist des rechten Verhaltens zu Gott, welches durch Vertrauen und Furcht bestimmt wird, und daß sie Begierde ist als Ausdruck der Fleischlichkeit. Die Apologie fügt noch „*fiducia rerum presentium*“ hinzu und nimmt damit das biblische Moment der Weltliebe auf. Sie bestimmt sodann die „*concupiscentia*“ in ihrem ganzen Umfang und Tiefe dahin: „*non tantum corruptio qualitatum corporis, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus*.“ Nicht nur der Körper, sondern auch der Geist tritt nach dieser Auffassung in den Dienst der irdisch fleischlichen Interessen.

Die christliche **Erfahrung** gibt eine sehr deutliche Auskunft über das Wesen der Sünde und zwar sowohl im vorchristlichen Zustand, wo sie herrschend war, wie im christlichen, wo sie zwar vom Thron gestoßen wurde, aber noch immer sich geltend macht. Darum schildern die großen Christen wie Paulus, Augustin, Luther ihre Sünden aus eigenem Erlebnis nicht minder deutlich wie ihre Erlösungserfahrung. Die Sünde ist ihnen der volle Gegensatz zum Christenstand. Dieser aber wird bestimmt durch das rechte Verhältnis zu dem in Christus offenbaren Gott. Dem Vater unterwirft sich der Christ, er fürchtet und liebt ihn als die oberste Autorität und als das höchste Gut seines Lebens. In einem Wort zusammengefaßt: Der Christ glaubt Gott. Gott aber weist dem Christen durch seinen Willen die Aufgabe zu, ihn wie den Bruder zu lieben. Infolgedessen liebt der Christ. Glauben und Liebe wurzeln in den höchsten

geistigen Funktionen des Menschen, welche durch sie gestärkt werden und dadurch immer mehr das Uebergewicht empfangen. Infolgedessen ist der Christ ein Mensch, in welchem der Geist die Herrschaft über das Fleisch behauptet. Das entspricht der gottgeschaffenen natürlichen Anlage. Darum entsteht im inneren Haushalt des Christen Harmonie und Wahrheit. In allen diesen Richtungen erfährt und erkennt der Christ die Sünde als das vollendete Gegenteil. Sie ist infolgedessen Glaubens- und Lieblosigkeit. Sie gibt dem Fleisch das Uebergewicht über den Geist, sie stört die innere Harmonie und schafft Unwahrhaftigkeit in der eigenen Seele Gott und den Menschen gegenüber.

Auf Grund dieser übereinstimmenden Aussagen der drei christlichen Quellen hat die **Dogmatik** das Wesen der Sünde festzustellen und dabei alle Einseitigkeiten, die in der Feststellung und Anordnung ihrer Merkmale im Lauf der christlichen Theologiegeschichte aufgetreten sind, zu vermeiden. In der morgenländischen Kirche erschien die Sünde als nicht zu tief gehende und mehr vereinzelte Schwächung der menschlichen Erkenntnis und der von dieser abhängigen Willensfreiheit. Vor allen Dingen betonte man bei der Sünde die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit, während die zentralen Merkmale der Glaubens- und Lieblosigkeit ungebührlich in den Hintergrund traten. Bei Augustin wird zwar die Sünde als „*natura vitiosa*“ aufgefaßt, aber die „*concupiscentia*“ einseitig als sexuelle Begierlichkeit verstanden. Der Katholizismus sah bei Thomas von Aquino gleichfalls die Sünde materialiter in der „*concupiscentia*“, wobei diese aber nicht im strengsten Sinn als Sünde aufgefaßt wurde. Formaliter bestimmte man die Sünde als „*defectus iustitiae originalis*“, wobei auf den Urstand zu großes Gewicht fiel, aber die Sünde doch richtig an dem Verhältnis zu Gott orientiert wurde.

In der **neueren protestantischen Theologie** haben Schleiermacher und Rothe das sinnliche Element und seinen Gegensatz wider den Geist in den Vordergrund gestellt, woraus sich dann erst als sekundäres Merkmal die Schädigung und Hemmung des Gottesbewußtseins ergab. Julius Müller, welcher die größte Monographie über die Sünde im 19. Jahrhundert verfaßte, stellte umgekehrt und zutreffender an die Spitze das Merkmal einer bewußten gottwidrigen, egoistischen Willensrichtung, die dann auch zur Verstrickung in die Sinnlichkeit führt. Noch mehr den Grundtendenzen der christlichen Quellen wird Dörner gerecht, wenn er den Sünder sein Zentrum von Gott in die Welt verlegen läßt, der dadurch der geistigen Selbstsucht und der Sinnlichkeit verfällt. Ritschl hält sich eng an die Bestimmungen des reformatorischen Bekenntnisses, wenn er in der Sünde das Gegenteil der Ehrfurcht und des Vertrauens zu Gott und seinem Reich, positiv Selbstsucht und Richtung auf untergeordnete Güter findet. Im ganzen findet man bei allen christlichen

Theologen dieselben Elemente in der Wesensbestimmung der Sünde ein Zeichen, in welchem Maß es sich hier um eine Grunderkenntnis der christlichen Religion handelt. **Außerhalb der christlichen Theologie** macht sich dagegen in alter wie in neuer Zeit immer wieder der Versuch geltend, das Wesen der Sünde abzuschwächen. Man identifiziert die Sünde mit der Endlichkeit oder wenigstens Materialität der Welt überhaupt. Sie erhält einen rein negativen Charakter, wird schon im Neuplatonismus das „Nichtseiende.“ Oder man deutet gar die Sünde in einen positiven Wert um, hält sie für notwendig, damit die Menschheit zum Bewußtsein ihrer Selbstständigkeit und zur Erfassung ihrer sittlichen Aufgabe käme. Die Sünde wird zu einem vorwärtstreibenden Faktor in der Entwicklung der Menschheit. Alle die Auffassungen werden aber dem Ernst und Gewicht der Sünde nicht gerecht und widersprechen den übereinstimmenden Aussagen von Schrift, Bekenntnis, christlicher Erfahrung.

Darum wird die christliche Theologie bei der einfachen Zusammenfassung der in den Quellen gegebenen Merkmale bleiben unter richtiger Verhältnisbestimmung der primären und der sekundären Züge. Sie gelangt dann zu der Definition: Das Wesen der Sünde besteht in der glaubenslosen Abkehr von dem in Christus offenbarten Gott und in der egoistischen und lieblosen Zukehr zur Welt und zum eigenen Ich. Aus diesem Verhalten erwächst mit Notwendigkeit ein Ueberwiegen der Sinnlichkeit über den Geist, das innere Disharmonie und Unwahrheit im Gefolge hat.

II.

Der Ursprung der Sünde.

Nachdem das Wesen der Sünde bestimmt ist, drängt sich die Frage nach ihrem Ursprung auf. Diese Frage wird umso drängender, wenn wir an die Feststellungen in der Lehre von der Schöpfung und dem Urstand denken. Der Mensch wurde gut geschaffen und befand sich in dem Zustand einer — wenn in den Formen auch noch so schlichten — Verbundenheit mit Gott.

Die **Heilige Schrift** Alten wie Neuen Testaments vertritt die Meinung, daß der Ursprung der Sünde in die ersten Anfänge des individuellen wie generellen Menschheitslebens zurückreicht. Besonders deutlich kommt diese Tatsache dadurch zum Ausdruck, daß die Bibel niemand außer Jesus für sündenrein erklärt. In allen übrigen Menschen und in allen Generationen der Menschheit ist die Sünde von Anbeginn vorhanden. (Gen. 8, 21; Psalm 51, 7; 58, 4; Matth. 7, 11; 15, 19; 18, 7; Paulus, Johannes.) Positiv über die Entstehung der Sünde spricht sich Genesis 3 aus. Der Sinn dieses in der neueren Zeit sehr verschieden ausgelegten Kapitels in Bezug auf unsre Frage formuliert der Erlanger Alt-

testamentler Logz treffend dahin: „Die Sünde stellt sich als gegen den wohlbekannten Willen Gottes gerichtet dar, nicht etwa nur als Verfehlung dessen, was als das Richtige hätte erkannt werden sollen. Sie entspringt aus der zweifachen Wurzel böser Begehrlichkeit und schändlichen Mißtrauens gegen Gott und zeigt alle Merkmale der richtigen Sünde.“ Der Mensch ist zur Sünde durch eine Tat des Ungehorsams und der sinnlichen Lust gekommen. Im Neuen Testament geht besonders Paulus Römer 5 auf die Frage nach der Entstehung der Sünde ein. Aus dieser Stelle ergibt sich zunächst, daß die Sünde nicht immer in der Welt gewesen ist. Sie hat einen Anfang gehabt. Die Uebertretung Adams hat sie hervorgerufen. Seitdem ist sie zur allbeherrschenden Macht geworden. Alle kommenden Generationen und neu entstehenden Individuen sündigen wie Adam. Bei richtiger Exegese dieser Stelle ist zwar nicht direkt gesagt, daß „in Adam“ alle sündigten und durch Adams Erbe zur Sünde genötigt werden. Aber im Zusammenhang mit dem von Paulus und der Schrift sonst vertretenen Traduzianismus ist doch die zugrundeliegende Vorstellung die, daß alle Sünde in der Welt ihren letzten Ursprung in einer freien unsittlichen Willensstat und in einem Ungehorsam des ersten Menschen Gott gegenüber hat. Die Schrift führt mithin die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen auf das Erbe seiner Väter und dieses bis zu dem ersten Menschen zurück. Die **Bekenntnisschriften** der Reformation gehen in den gleichen Bahnen. Die Sünde des einzelnen Menschen wird aus der Erbsünde erklärt, diese aber aus einer Tat Adams. — Schaut der Christ ist sein eigenes **Innere**, so kann er wohl von einer einzelnen Sünde und einer besonderen Leidenschaft sagen, daß sie erst allmählich in diesem oder jenem Stadium seines bewußten Lebens auftrat. Aber die Grundrichtung, aus welcher auch diese einzelne Sünde erwuchs, findet der Christ soweit er auch in der eigenen Erinnerung rückwärts schreitet, stetig vor. Auch bei andern Menschen beobachtet er den Rückgang ihrer Sünden bis in die frühesten Jugend. Schaut der Christ in die Geschichte der Menschheit zurück, so findet er niemals eine „gute, alte Zeit,“ in welcher die Menschen sündlos waren. Er beobachtet vielmehr, daß die Menschen stets, wie er und seine eigene Generation, glaubens- und lieblos, egoistisch und sinnlich gerichtet waren. Die Sünde gehört zu dem zeitlos menschlichen Wesen. Dann aber ist es ein notwendiger aus der unmittelbaren Lebenserfahrung und Menschheitskunde erwachsender Schluß, daß die Sünde nicht bei jedem Einzelnen erneut entspringt, sondern daß sie aus dem Erbe der Väter erwächst. Der Einzelne wird zum Sünder als Glied der sündigen Menschheit. Woher aber die Menschheit als ganze die Sünde hat, darauf gibt die unmittelbare christliche Erfahrung keine Antwort mehr, sondern nur die geschichtliche Ueberlieferung und Offenbarung der Bibel. Die christliche Erfahrung verbietet nur die

eine Erklärung, welche die Sünde auf Gott zurückführen will. Der Christ, der Gott als den Heiligen erlebt hat, kann diesen nicht zum Urheber der Menschheitsünde machen.

Die **christliche Theologie** hat fast allgemein den Ursprung der Sünde in dem einzelnen Menschen auf die Erbsünde zurückgeführt. Tertullian und Ambrosius haben die Lehre von der Erbsünde angebahnt, Augustin hat sie besonders streng durchgeführt. Der Katholizismus hat sie angenommen, der Altprotestantismus die Bedeutung der Erbsünde sehr stark unterstrichen. Der Rationalismus und der Neuprotestantismus haben die Lehre von der Erbsünde entweder ganz beseitigt oder stark umgedeutet. Ritschl hat behauptet, daß die Kinder eher mit einem Hang zum Guten als zum Bösen geboren werden. Aber auch er hat doch die Allgemeinheit der Sünde und ihren Ursprung vor dem einzelnen Sünder nicht geleugnet. Denn er meinte, daß jeder Mensch in ein Reich der Sünde hineingeboren und dadurch notwendig selbst zum Sünder würde.

Die **christliche Lehre** wird auch heute noch den Ursprung der Sünde im Einzelnen und in den verschiedenen Menschheitsgenerationen aus der Erbsünde erklären. Wie aller Besitz der Menschheit, so wird gerade ein Besitz von einer solchen Allgemeinheit, wie es die Sünde ist, vererbt. Diese Vererbung erfolgt in einem doppelten Sinn. Der Einzelne wird mit Sündenanlage geboren und er wird zugleich in eine sündige Umwelt gestellt. Aus dem Auseinanderwirken von innerer Disposition und äußerer Ansteckung kommt es — wie bei einer Krankheit — notwendig bei jedem einzelnen Menschen zur Sünde.

Die Erbsünde erklärt aber doch nur das dauernde Neuentstehen der Sünde, nicht aber den ersten Ursprung der Sünde. Diesen führen Schrift und Bekenntnis auf die Tat des ersten Menschen zurück. Einer solchen Tat eine dauernde Nachwirkung für die ganze Menschheit beizumessen, ist wohl begründet. Denn es handelt sich bei ihr um eine vollkommene Richtungsänderung, um eine radikale Achsendrehung vom Himmel zur Erde, von Gott zur Welt, vom Geist zur Sinnlichkeit, vom Gehorsam zur Auflehnung, vom Glauben zu Unglauben. Sie beeinflusste das ganze Wesen des ersten Menschen in seinem weiteren Leben. Sie vergiftete zugleich die ganze Atmosphäre, in der er fortan lebte. Darum ist es wohlbegreiflich, daß er seinen Kindern die Disposition zu einer sündigen Richtungsänderung vererbte und sie in einer Welt aufwachsen ließ, in der ihnen von früh an die sündigen Motive begegneten.

Aber mit der Lehre von der Erbsünde und von der sündigen Urthat Adams ist erst der eine Gedankenkreis zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Sünde erledigt, denn jetzt erhebt sich das ernste Problem, wie dem von Gott gut geschaffenen Men-

ischen der Gedanke und die Kraft zum Bösen kommen konnte. Die Geschichte der christlichen Theologie zeigt nur einige wenige typische Lösungen dieser Frage, mit denen eine Auseinandersetzung notwendig ist. Die eine scheut sich nicht auch den Sturz Adams auf Gott zurückzuführen. Es ist der sogenannte **Supralapsarismus**, der Gottes positive prädestinierende Wirksamkeit schon supra „oberhalb“ des Falles beginnen läßt. Augustin kommt diesem Gedanken nur nahe, Calvin hat ihn mit aller Schärfe in seiner *Institutio* mehrfach ausgesprochen. Aber auch Luther vertritt neben der Schuld Adams den Gedanken, daß sein Fall auf Gott zurückginge. Heißt es doch in *De Serbo Arbitrio*: „Cur permisit Adam ruere? Non quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult, sed contra quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod vult.“ Sogar in Augustana XIX schimmert noch dieser Gedanke durch, in positiver Wendung im deutschen Text, in negativer im lateinischen. „Wiewohl Gott der Allmächtige die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirkt doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgetan (*non adjuvante deo*) sich von Gott zum Argen gewandt hat.“ Allein bei aller Anerkennung der religiösen Energie und Glaubenskraft der Reformatoren müssen wir aus religiös sittlichen Gründen jede direkte oder indirekte Beteiligung Gottes am Ursprung der Sünde ablehnen. Denn wenn man diese Vorstellung wirklich durchdenkt, dann leidet entweder die Heiligkeit Gottes, denn ein Gott der selbst Sünde schafft, kann sie nicht mehr als der Heilige verwerfen — oder die Sünde verliert mehr und mehr den Charakter wirklicher Sünde. Das Letztere wird besonders deutlich bei der modernen Zurückführung der Sünde auf Gott, wie sie sich zum Beispiel bei Schleiermacher und Hegel findet. Nach Schleiermacher entwickelt sich die Sünde mit Notwendigkeit aus dem schon durch die Schöpfung besetzten Vorsprung des Fleisches vor dem Geist; bei Hegel ist die Sünde die notwendige und vorwärtstreibende Antithese, die der These gegenüber tritt. Bei beiden Denkern hört die Sünde auf wirklicher Gegensatz wider das Göttliche zu sein, um statt dessen ein indirektes Gebilde Gottes und ein Mittel für die Förderung der Menschheit zu werden.

Eine zweite typische Erklärung führt den Ursprung des Bösen in der Menschheit auf den Anreiz und die Verführung eines außer- und vormenschlichen Bösen, auf den Teufel zurück. So geschieht es zum Beispiel in der oben wiedergegebenen Stelle aus Augustana XIX. Die Stellungnahme zu dieser Erklärung nötigt zunächst die Frage aufzuwerfen, nach der Existenz und dem Wesen des Teufels, um dann erst zu überlegen, ob eine Zurückführung der menschlichen Sünde auf den Teufel eine vollkommen befriedigende Auskunft über den ersten Ursprung des Bösen gibt.

Im **Alten Testament** tritt der Satan erst auf den späteren Stufen der Offenbarungsgeschichte deutlich hervor. Er wird hier streng antidualistisch aufgefaßt. Denn obwohl er im Widerspruch zu Gott steht, untersteht er doch Gottes Herrschaft, der seine Wirksamkeit überwaltet und begrenzt. Das kommt besonders deutlich im Buch **Job** zum Ausdruck, aber auch **Sacharja 3**. Im **Neuen Testament** wird der Gegensatz zwischen Gott und dem Satan noch schärfer unterstrichen, ohne daß aber auch hier ein Dualismus in dem Sinn vertreten würde, wie es in der Zarathustrareligion mit der Annahme zweier gleich ewiger Götter, eines guten und eines bösen, der Fall ist. „Unbeschadet der unbeschränkten Allmacht und Herrschaft Gottes kennt Jesus den Satan als böse gottfeindliche Person, des Satans Reich als das Herrschaftsgebiet, welches vernichtet werden muß, wenn das Reich Gottes kommen soll. Jesus fragt nicht, woher der Satan diese Macht habe, sondern setzt sie einfach voraus.“ (Feine: *Biblische Theologie des Neuen Testamentes*.) Der Teufel erscheint im Neuen Testament vor allem als Gegner des Messias und seines Werkes, als Fürst dieser Welt (**Joh. 12, 31; 16, 11; 2. Kor. 4, 4**), dessen Herrschaftsgebiet Sünde, Uebel, Tod ist (**1. Joh. 3, 8; Apg. 10, 38; Hebr. 2, 14**). Es besteht ein Reich des Bösen mit einer Vielzahl von Geistern (**Matth. 25, 41; 12, 26**). Ueber einen vorzeitlichen Fall und damit den Ursprung des Satans sagen bei richtiger Auslegung Stellen wie **Luk. 10, 38; Joh. 8, 44; 1. Joh. 3, 8** nichts aus. Die Aussagen **2. Petri 2, 4**; **Judas 6** beziehen sich auf **Genesis 6, 1**. Die Heilige Schrift und gerade auch Jesus erkennen mithin mit aller Bestimmtheit die Existenz eines Teufels an und sehen in ihm eine im schärfsten sittlich religiösen Gegensatz zu Gott stehende geistige Persönlichkeit, deren Machtbereich die Sünde ist. Sie wird aber metaphysisch Gott nicht gleichgestellt, sondern untersteht letztlich auch seiner Macht. Ueber die Entstehung des Teufels und damit den Ursprung des Bösen überhaupt enthält die Schrift keine Lehre.

Der Glaube an einen persönlichen Teufel hat in der Kirche und auch bei ihren führenden Theologen stets geherrscht. Besonders in der Kampfzeit mit dem Heidentum spielte der Teufel eine gewaltige Rolle, da man im Heidentum das Gebiet seiner ungebrochenen Herrschaft sah. Im späteren Mittelalter erfuhr der Teufelsglaube eine doppelte Verderbung, welche die Hauptursache für seine weitgehende Ablehnung in der modernen Welt wurde. Der Teufelsglaube verband sich aufs engste mit dem Hexenglauben, mit diesem Aberglauben und seinen furchtbaren praktischen Konsequenzen in den Hexenverfolgungen. Sodann aber verlor der Teufel vielfach seinen Ernst; er wurde zum dummen Teufel, der in den theatra-
lischen Spielen die Rolle des Clowns erhielt. Die Reformation hat auch erst allmählich den Teufelsglauben vom Hexenglauben zu

lösen gelernt, aber die hat besonders durch Luther dem Teufel wieder höllische Majestät verliehen und dem sittlich religiösen Ernst des Teufelsglauben betont. So sagt Luther einmal: „Ein Christ soll das wissen, daß er mitten unter den Teufeln sitze und daß ihm der Teufel näher sei, denn sein Rock und Hemde, ja näher denn seine eigene Haut, daß er rings um uns her sei und wir also stets mit ihm im Feld liegen.“ Im 18. Jahrhundert wurde dem Teufel zunächst seine Persönlichkeit entzogen; die Aufklärung nahm ihm jegliche Macht, in die Natur einzugreifen. Man beschränkte den Teufel auf die Repräsentation des moralischen Bösen und dessen Anregung. Er verlor aber auch die Bedeutung des Anregers und wurde zum Begriff des Bösen, das nicht außerhalb des Menschen, sondern nur in dessen Herzen selbst ein Dasein hat. Diese rationalistische Beiseiteschiebung des Teufelsglaubens wurde noch überboten durch eine scharfsinnige Kritik, die der Anfänger der neueren Theologie, **Schleiermacher** in Paragraph 44 und 45 seiner Glaubenslehre an ihm übte. Schleiermacher machte besonders geltend, daß beharrliche Bosheit und ausgezeichnete Klugheit, wie sie beide dem Teufel zugeschrieben würden, nicht miteinander zusammen bestehen könnten. Denn seine Klugheit müßte dem Teufel die Vergeblichkeit seines Kampfes gegen Gott klar machen, oder wenn sie das nicht täte, dann wäre er dumm, aber auch ungefährlich. Allein die dialektisch rationale Unvereinbarkeit beider Eigenschaften wird durch Tatsachen der Wirklichkeit in ihrem Gewicht beschränkt, da sich gerade auch in der Menschheit nicht selten höchste Klugheit und stärkste Bosheit miteinander vereint zeigte. Der Teufel ist — das gilt es schon Schleiermacher gegenüber zu betonen — eine irrationale Größe, aber darum gerade eine wirkliche.

Unter dem Einfluß Schleiermachers haben nicht wenige Theologen des 19. Jahrhunderts den Teufelsglauben abgelehnt, aber es sind neben den streng kirchlich gerichteten Theologen doch auch manche andre Männer aus spekulativen Gründen besonders für den Teufelsglauben eingetreten. Im besondern Maß gilt das von dem Philosophen **Schelling**, der in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung sich auf das eingehendste mit der Teufelslehre beschäftigt hat und im Interesse einer metaphysischen Verstärkung des Bösen den Teufel ebenso anerkannte, wie ihn antidualistisch Gott unterordnete. Unter den neueren Theologen hat **Schlatter** in positiver Weise zur Teufelslehre Stellung genommen und sich besonders bemüht, auch die Motive im religiösen Erleben herauszuarbeiten, die zum Gedanken an einen Teufel führen. Er sagt: „Den Anlaß, an die im Jenseits vorhandene Bosheit zu denken, haben wir dann, wenn neue originale Antriebe zur Sünde hervortreten, die über das hinausgehen, was uns die Geschichte vermittelte und dann, wenn das vollendete Resultat der Sünde sichtbar wird

und die Einigung des Willens mit der Bosheit eintritt, die aus ihr den bleibenden Charakter des Menschen macht." So fein auch diese Beobachtungen Schlatters sind, wird man doch sagen müssen, daß im unmittelbaren religiösen Erleben keine absolut festen Kriterien vorhanden sind, durch die sich entscheiden läßt, ob eine Sünde ihren Ursprung im eigenen Wesen, in der umgebenden Welt oder im Teufel hat. Die Teufelsvorstellung ruht wesentlich auf der biblischen Offenbarung und dem kirchlichen Zeugnis. Sie ist darum zwar nicht dogmatisch so allseitig begründet, wie die aus allen drei Quellen sich ergebenden Lehren, aber doch genügend fundamentiert.

Es liegt keinerlei Anlaß vor, die Teufelsvorstellung, wenn man von ihr allen volkstümlichen Aberglauben abstreift, abzulehnen. Im Anschluß an die Bibel wird man vielmehr die Existenz eines Teufels bejahen, dessen Wesen als reiner Egoismus zu bestimmen ist. Er muß metaphysisch unter Gott stehend gedacht werden, das heißt als ein Geschöpf, dem weder die gleiche Ewigkeit wie Gott zukommt. Sonst würde ein metaphysischer Dualismus entstehen, der mit dem religiösen Monismus und christlichem Monotheismus im Widerspruch stände. Auf der andern Seite darf aber die Bosheit des Teufels nicht — weder direkt noch indirekt — auf Gott zurückgeführt werden; denn sonst verlöre — nach der schon einmal aufgestellten Alternative — entweder Gott seine Heiligkeit oder die Sünde ihre radikale Gegensätzlichkeit wider das Gute. Beide Merkmale, den metaphysischen Monismus und den ethischen Dualismus, rational zu vereinigen gelingt nicht. Daraus aber ergibt sich, daß der Teufel und mit ihm das Böse eine irrationale, paradoxe, geheimnisvoll-unerklärliche Größe ist.

Mit der Anerkennung eines Teufels ist der Ursprung des Bösen nur in eine höhere übermenschliche Sphäre verlegt, nicht aber die Entstehung des Bösen überhaupt aufgehellt. Kann man doch jetzt die Frage nach dem **Ursprung des Teufels** selbst stellen. Man verweist zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Teufels auf das Vermögen der **Freiheit**, kraft deren ein guter Engel den Abfall vollzogen habe, wohl aus dem bösen Motive des Egoismus und der Eitelkeit. Allein bei einem wirklich scharfen Durchdenken des Wesens der Freiheit, deren genauere Untersuchung nicht der Dogmatik, sondern der Ethik zukommt, ergibt sich, daß auch der Refers auf die Freiheit nicht wirklich ausreicht, um den Ursprung des Bösen zu erklären. Der gute Engel, der zum Teufel wurde, hätte das böse Motiv aus sich selbst erzeugen müssen, da für ihn keine andre Macht der Verführung in Betracht kam. In diesem Fall aber hätte der Engel in der Welt des Lichtes ein völlig neues, ja gegensätzliches Gebilde „Das Böse“ erstmalig hervorgerufen. Er hätte eine „Creatio ex nihilo“ vollzogen und sich durch sie als gleichmächtig, gleichschöpferisch wie Gott selbst erwiesen. Der Teufel ge-

wänne den Charakter eines wirklichen Schöpfer-Gottes. Dann ständen wir aber wieder bei dem aus christlichen Motiven schon verworfenen metaphysischen Dualismus. Sagt man aber, der Teufel brauchte nicht in gleicher Weise das Böse selbsttätig zu schaffen, wie es Gott mit dem Guten getan hatte, sondern nur zu wählen zwischen dem guten und bösen Motiv, so müßte das Böse wie das Gute schon vorhanden gewesen sein. Da aber in dieser Welt des Lichtes bisher nur Gott existierte, müßte dann dieser das Gute wie das Böse geschaffen haben. Ja Gott müßte noch mehr getan haben, indem er das Gute zunächst so anziehend gestaltete, daß alle Engel einschließlich des späteren Teufels es wählten, dann aber seine Anziehungskraft für den Teufel so vermindert haben, daß er statt des Guten nunmehr das Böse wählen konnte. Gott würde mithin — bei der sogenannten Wahlfreiheit des Teufels — zum Urheber nicht nur des bösen Motivs, sondern auch seiner Wahl. Dieser ethische Monismus ist aber für den Christen ebenso unerträglich wie der metaphysische Dualismus. Aus der geschilderten Scylla und Carybdis gibt es nur den einzigen Ausweg, daß man sein Schiff garnicht in ihre Gewässer einfahren läßt, sondern vorher anhält. **Der letzte Ursprung des Bösen bleibt dem menschlichen Denken unzugänglich; es liegt im Geheimnis des Irrationalen.** Die von uns angenommene Existenz des Teufels erklärt mithin nicht den letzten metaphysischen Ursprung des Bösen, sondern bestenfalls dessen Eintritt in unsre Welt.

Wir nehmen nunmehr wieder unsern Hauptgedankengang auf und fragen, ob denn durch die Zurückführung auf die Verführung des Teufels wenigstens **der Fall Adams erklärt wird.** In der Tat wird durch diese Annahme verständlich, wie an den ersten Menschen ein böses Motiv herankommen konnte, während er bis dahin im Paradies nur Gott und das Gute kennen gelernt hatte. Für die tatsächliche Wahl des Bösen statt des Guten scheint sich als Erklärungsmittel auch hier „die Freiheit“ darzubieten. Allein diese Freiheit war ja bisher allein in der Richtung auf das Gute ausgeübt und determiniert; sie mußte sich jetzt in entgegengesetzte Richtung wenden, um das Böse statt des Guten zu wählen. Das aber war nur möglich, wenn die Anziehungskraft des Bösen mächtiger war wie die des Guten, der Teufel stärker war als Gott — Gedanken die einen durchaus unchristlichen Charakter tragen. Auch in diesem Fall verwickelt schärferes Nachdenken in Widersprüche oder in unerträgliche Konsequenzen. Darum ergibt sich das Resultat: **So gewiß die Zurückführung des adamitischen Falles auf eine Verführung des Teufels nach der Bibel eine Tatsache ist, so wenig wird dadurch rational der Ursprung des Bösen auch in der Menschenwelt erklärt.**

Alle Theorien, die den erstmaligen Eintritt des Bösen aufhellen wollen, sei es nun, daß sie Gott oder den Teufel, oder die Freiheit

heranziehen, lichten das dunkle Geheimnis nicht. **Die Sünde und ihr Ursprung ist ein sittlich und logisch irrationelles Faktum, das nicht erklärt werden kann und — wie wir abschließend hinzufügen — auch gar nicht erklärt werden darf.** Das Böse ist der Gegensatz, die Störung der von Gott, dem Schöpfer, gesetzten natürlichen und damit vernünftigen und feinsollenden Ordnungen. Eine natürliche und vernünftige Erklärung des Bösen würde ihm aber den Wesenscharakter der Unnatürlichkeit und Unvernünftigkeit rauben. Man würde begreifen, warum es sein konnte, ja sein konnte und damit sein Wesen als des „Nichtfeinsollenden“ zerstören. **Die Sünde als das Irrationelle kann und darf nicht erklärt werden.** Fange ich erst an eine einzelne meiner Sünden zu begreifen, dann beginne ich sie auch bald zu entschuldigen und sie nicht mehr als eine wirklich böse Tat anzusehen. Jedes Verständnis einer Sünde führt zu der Theorie: „Tout comprendre c'est tout pardonner.“ Das gilt auch in Bezug auf die Sünde überhaupt. Darum ist dem menschlichen Denken die logische Erklärung des Ursprunges der Sünde verwehrt, weil eine solche ihr Wesen zerstören würde. **Die Unerklärbarkeit der Sünde ergibt sich aus ihrem Wesen; sie ist ein rationaler Verlust, aber ein sittlich religiöser Gewinn.**

III.

Die Folgen der Sünde.

Ist für die theoretische Betrachtung die Frage nach dem Ursprung der Sünde von besonderer Bedeutung, so liegt das praktische Schwergewicht auf ihren Folgen. Schrift, Bekenntnis und Erfahrung richten ihr Augenmerk darum im besonderen Maße auf die Folgen der Sünde.

Schon das **Alte Testament** verknüpft mit einer nicht zu überbietenden einzigartigen Energie die Sünde mit der Schuld in den Psalmen wie bei den Propheten und im Gesetz. Alle sittlichen und sozialen Verschuldungen treten unter den religiösen Gesichtspunkt der Nichterfüllung des göttlichen Willens. Sie rufen darum eine Störung des persönlichen Verhältnisses zu Gott hervor. Alle diese Gedankenreihen bleiben im **Neuen Testament** von Bestand (Matth. 6, 17; Luk. 7, 41; Röm. 1—3; 5, 19; Gall. 5, 3; 1. Kor. 11, 27; Jak. 2, 10). Eine Abstufung der Schuld findet sich angedeutet Lev. 4; Matth. 5, 22; Röm. 1, 28—32 und zwar nach dem Maß der Bewußtheit und Willentlichkeit. Dieses aber wird nicht vom Menschen, sondern von Gott festgestellt, der größer ist als unser Herz und darum strenger aber auch milder richten kann (1. Joh. 3, 20). Für den Gedanken einer reinen Erbschuld könnte Psalm 51, 7 und Röm. 5, 18 und 19 herangezogen werden, doch nötigt gerade Röm. 5, 12 zur Sinzunahme der persönlichen Schuld, weil dort auch die persönliche Sünde berücksichtigt wird.

Das reformatorische **Bekenntnis** legt, im Unterschied zum Katholizismus, besonders Gewicht auf den Schuldencharakter der Sünde und gerade auch der Erbsünde, die nach Augustana II ist: „*damnans et afferens aeternam mortem.*“

In seiner religiösen **Erfahrung** ist der Christ sich einmal dessen bewußt, daß er selbst die Sünde will. Sie ist ein Stück und Bestandteil seines Wollens und Wissens, seiner bewußten geistigen Persönlichkeit. Er schafft sich die Sündenziele oder übernimmt sie doch bewußt, wenn sie ihm von anderer Seite dargeboten werden. Andererseits hat er aber auch das lebhaft empfinden, daß die Sünde ihn unterwirft und er unter ihrer Macht steht, wie es Paulus Röm. 7 geschildert hat. Der ersteren Beobachtung entspricht das Erlebnis der Sünde als Schuld. Wenn ich sündige, tue ich das nicht, was ich soll und tue vielmehr das, was ich nicht soll; das heißt aber ich lade Schuld auf mich. Dadurch aber störe ich mein Verhältnis zu Gott, denn ich lehne mich gegen seinen persönlichen Willen auf. Die Erfahrung der Sünde als Macht läßt sie als eine Hemmung des gesamten sittlich religiösen, ja alles höheren geistigen Lebens erscheinen. Als solche macht sie die Erreichung aller religiösen und sittlichen Ideale unmöglich, sie gibt dem Fleisch einen Vorsprung vor dem Geist und hat innere Disharmonie im Gefolge. In diesen Erscheinungen erfährt der Christ zugleich eine gottgewollte Strafolge der Sünde.

In der christlichen **Theologie** aller Zeiten besteht darin Einmütigkeit, daß die Sünde Schuld im Gefolge hat. Nur darin besteht eine Differenz zwischen der älteren Theologie und den meisten neueren Theologen, daß jene auch eine reine Erbschuld anerkennt, während diese erst dann von einer Schuld reden wollen, wenn auch eine persönliche Betätigung mit in Betracht kommt.

Man wird das **Wesen der Sündenschuld** darin zu sehen haben, daß der Mensch die ihm als Geschöpf Gottes zukommenden Pflichten nicht erfüllt und durch diesen Ungehorsam das persönliche Verhältnis zu Gott stört. Ursache und Gegenstand der Schuld ist in erster Linie und gleichmäßig die sündige Grundrichtung, während die einzelnen Sünden je nach der Beteiligung des Wissens und Wollens einer Abstufung des Schuldcharakters unterliegen, den endgültig nur Gott bestimmen kann. Die in der Schuld vorausgesetzte Betätigung besteht darin, daß der Mensch die von innen und außen kommenden Sündenreize, wie sie in der Erbsünde zusammengefaßt sind, in sein individuelles Wissen und Wollen aufnimmt. Er macht sie zur dauernden Richtung seines persönlichen Wesens, obwohl er im Gewissen und durch Gesetz wie Evangelium ihr Nichtsein sollen erfährt. Bei der auch für die Sünde unmöglichen scharfen Scheidung zwischen ererbtem und erworbenem Besitz ist der Moment, in dem die Sünde im strengen Sinn schuldhaften Charakter gewinnt,

nicht genau zu fixieren. Eignet auch jedem Einzelnen durch seinen Zusammenhang mit dem ganzen Geschlecht Mitverantwortlichkeit und darum auch Schuld für dessen Zustand, so unterscheidet sich doch diese Gesamtschuld von der persönlichen und besteht mit der letzteren immer nur zusammen.

Der Charakter der Sünde, beziehungsweise die Folge der Sünde als eine die Gesamtheit wie den Einzelnen knechtende **Macht** ist schon durch die Erbsünde gegeben. Darum erscheint der Mensch nach der Schrift als unter die Sünde geknechtet und unfähig sich sittlich religiös so zu betätigen, wie Gott es in seiner Offenbarung vorhat. Wer Sünde tut, der wird der Sünde Knecht. Diese besonders von Augustin als Folge der Sünde stark betonte „misera necessitas peccandi“ ist vom Katholizismus abgeschwächt, von Luther dagegen besonders in „De serbo arbitrio“ betont. Augustana XVIII sagt darum vom Sünder: „non habet vim sine spiritu efficiendae spiritualis iustitiae“ — eine Position, die von der Konfordinformel noch verschärft wird. Demnach ist der menschliche Wille durch die **Macht der Sünde schlechthin unfrei zum Christlich-Guten und unfähig sich selbst die Erlösung zu schaffen.**

Als weitere Folgen der Sünde erscheinen nach Schrift und Bekenntnis in einer Fülle von Stellen die verschiedensten geistlichen, geistigen und leiblichen **Uebel** bis zu ihrer Spitze im gegenwärtigen Tod. Die Verknüpfung von Sündenschuld und Uebeln ist jedoch nur für die ganze Menschheit eine adäquate Folge. Dagegen wird der Schluß von dem Maß, der von einem Einzelnen erlittenen Uebel auf das besondre Maß seiner persönlichen Sündenschuld abgelehnt (Hiob; Luk. 13, 1, 5; Joh. 9, 1—3).

Versteht man unter Uebel jede Lebenshemmung und Festhaltung auf der Stufe des Unvollkommenen und unter dem Tod den völligen Stillstand des Lebens gegenüber Gott wie der Welt, so fällt die Sünde selbst unter den Begriff des Grundübel und des Todes. Denn sie löst die normale Lebensbeziehung zu Gott und Welt und unterbindet den Kraftzufluß von der Seite Gottes. Infolgedessen treten auch alle weiteren Lebenshemmungen als eine Folge der Sünde auf. Hat die Sünde als Fleisch eine sinnliche Seite an sich, so ist es begreiflich, daß auch sinnliche Uebel bis zum leiblichen Tod als Sündenfolge auftreten können.

So folgt der Sünde die Schuld, der geknechtete Wille und das Uebel — alle drei zugleich Strafen Gottes. Aber die Sünde hat doch auch noch eine andre Folge — die Erlösung und das Erbarmen Gottes. Diesen Gedanken drückt ergreifend ein Augustinisches Wort aus, das die Brücke von der Sünde zur Erlösung schlägt: „O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est. O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.“

Das Problem des Wunders.

Von W. Petersmann.

III. Kapitel.

Die Empirisierung des Wunderbegriffs: Das empirische Wunder.

1.

Das Problem.

Wir haben das originale und das epigonale Wunder untersucht, das heißt wir haben den urchtümlichen religiösen Sinn des Wunders festgestellt und ebendanach die Arten und Motive seiner Rationalisierung verfolgt. Jetzt bleibt uns noch übrig ein drittes dogmatisches Problem. Es umfaßt das empirische Wunder. Das heißt wir haben — in dogmatischer Fragestellung — den Wunderbegriff zu empirisieren, seine Empirie, seinen Ort in der Tatsächlichkeit der Welt und Natur zu ermitteln. Es soll sich hier für unsre Linien vor allem handeln um das Problem, wie Offenbarung und Wunder geschehen inbezug auf die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der empirischen Natur. Zweierlei ist dabei von vornherein zu beachten. Einmal daß diese Frage nicht die erste ist in der Wunderproblematik, sondern nur erörtert werden sollte auf dem Grund der beiden Vorhergehenden. Zum zweiten, daß man diese Frage richtig stellt. Sie lautet nicht: Ist Durchbrechung des Naturzusammenhangs möglich? Sondern: Wie geschieht das Wunder, dessen originalen Sinn wir oben als „Wunder“ über die Erscheinung und Offenbarung Gottes bestimmt haben, in der empirischen Ordnung der Welt? Wir behandeln in unsrer Untersuchungsreihe lediglich die dogmatische Frage. Die apologetische Frage mit ihrer die Grenzen aufweisenden aggressiven Haltung gegenüber einer rational-epigonalen Naturwissenschaft, die sich hier anschließen müßte, würden wir in einer weiteren zweiten Untersuchungsreihe nach der ersten dogmatischen erörtern müssen.

2.

Erste grobe und vorläufige Untersuchung der Empirie.

Wir werfen zunächst einen ersten vorläufigen Blick auf die Empirie selber, im Sinne der Beobachtung des Naturverlaufs, um eine erste grobe empirische Antwort auf unsre Frage zu bekommen. Das Wunder ist die religiöse Erfahrung einer Tatsache, die für uns den Primat und ersten Platz beansprucht. Gottes Offenbarung und Gottes Wunder finden statt. Die Frage ist nur, für diese religiös-dogmatische Erfahrungswahrheit den empirischen Platz und das Verhältnis zur Naturordnung zu finden.

1. Wie handelt Gott inbezug auf die Natur und ihre Ordnung? Die Naturbeobachtung und zuletzt die exakte Naturwissen-

schaft stellt fest die genaue Regelung des **Naturverlaufs** in bestimmter **Gesetzmäßigkeit**. Alle Ausnahmen und „Durchbrechungen“ erweisen sich bei exakter Beobachtung, sofern sie dieser zugänglich gemacht werden können, als Ungenauigkeiten der Beobachtung oder Formulierung der Tatsachen in Naivität und Unkenntnis der Naturregeln. So sind die Wunder dieser traditionellen Art in der Moderne, dem Zeitalter der genauen empirischen Beobachtung, weit seltener geworden im Gegensatz zu ihrer Fülle in der naiven Antike und im naiven Mittelalter.

2. Dieser Satz von der **unverbrüchlichen Regelmäßigkeit des Naturverlaufs** ist nicht nur ein weltlich-irdischer, ein empirisch-naturwissenschaftlicher. Er kann in dem gewaltigen Eindruck der regelhaften, beständigen Gottes schöpfung durchaus auch ein echt und tief **religiöser** werden, Ausdruck einer Offenbarung. Denken wir unter anderem an den 148. Psalm, ein kräftig wiegendes Beispiel gerade um dieses Alters willen, weil aus einer Zeit der naturwissenschaftlichen Naivität und Weltanschauungslosigkeit:

„Lobet ihn, ihr Himmel allenthalben
Und die Wasser, die oben am Himmel sind.
Die sollen loben den Namen des Herrn.
Denn er gebot, da wurden sie geschaffen.
Er hält sie immer und ewiglich.
Er ordnet sie, daß sie nicht anders gehen dürfen.“

3. Wir müssen also weiter fragen: **Besteht Raum für Gottes Wunder, Offenbarung, Erscheinen und Handeln innerhalb dieser Naturgesetzmäßigkeit?** Zweifellos: Naturgesetz und Naturordnung meinen nur eine Regelmäßigkeit der Abfolge von Geschehnissen. Es ist eine bestimmte Ordnungsmäßigkeit der Welt.

Zwar muß man sich hier vor Subjektivitäten hüten, wie sie ein naturwissenschaftlich geschulter Standpunkt leicht bringen kann. Man kann nicht einfach sagen, indem man das Wunder subjektiv nimmt, daß die religiöse Betrachtung eben den Natur- und Weltverlauf in den Begriffen von Offenbarung und Wunder anschauend und denkend, während die naturwissenschaftliche Betrachtung ihn in ihrer Weise als im naturgesetzlichen Kausalnexu geregelt anschauend und denkend. Es handelt sich um die **objektive** Verknüpfung beider.

Ebenso ist es keine genügende Lösung, objektiv als Regelmäßigkeiten und Ordnungen der Fülle der Weltwirklichkeit einfach nebeneinander zu stellen die naturgesetzliche, ästhetische, moralische und religiöse Ordnung. Man kann zwar die schöngestaltige Ordnung neben die naturgesetzlich-kausale stellen als zwei objektive Ordnungen, die unabhängig voneinander die Weltwirklichkeitsmasse nach anderen Gesichtspunkten regeln. Aber man kann schon nicht mehr die naturgesetzliche Ordnung als in voller Unabhängigkeit von einander um-

tersuchen und denken. Und noch weniger die naturwissenschaftliche und religiöse. Sie stehen nicht nebeneinander, sondern greifen **ineinander**. Das ist die auf jeden Fall zu stellende Frage: Ob die naturgesetzliche Ordnung Raum läßt für die moralische und religiöse, ob sie Raum hat für die **Freiheit des sittlichen Handelns des Menschen und die des göttlichen Handelns**. Nicht das Schöngeistige, wohl aber das Sittliche und Religiöse beansprucht Raum für seine Faktoren im naturgesetzlichen Ursachenzusammenhang. Die naturgesetzliche Ordnung hat diesen Raum. Sie erschöpft nicht in ihrem regelhaften Kausalnexus die Weltwirklichkeit. Keine sogenannte wissenschaftliche Psychologie kann die Tatsache einer (sittlichen) Entscheidungsfreiheit in der Wahl der Motive leugnen. Eine scharfe Untersuchung, Beobachtung und Analyse, vor allem strenge Selbstbeobachtung und Selbstanalyse wird immer auf diesen frei entscheidenden Willen stoßen müssen — ihr freilich oft ein Stein des Anstoßes oder mehr noch des Ueber springens, in ihrer Rationalisierungstendenz. Die empirische Tatsache selber aber wird unterstrichen durch die moralische Tatsache von Gewissen und Schuldbewußtsein. Der Mensch handelt frei und schöpferisch wie auch verantwortungsvoll **in den Regeln und im Zusammenhang der Naturordnung**. Durch diese Entscheidungsfreiheit des Menschen ist schon der vielgerühmte und vielgefürchtete Ursachenzusammenhang natur- wie geschichtswissenschaftlicher und psychologischer Art als deterministischer (!) gefallen. Auf den **Geist und die geistig-seelische Motivation des Menschen** aber kann **Gott als wirksam** gedacht werden (Gewissen). So ist hier zunächst schon ein klares Einfallstor des göttlichen Wirkens in die Welt sichtbar.

Ein zweites ist ebenso deutlich aufweisbar im naturgesetzlich geregelten Ursachenzusammenhang. Das Naturgesetz selber ist nichts als tatsächliche Erfahrungsregelmäßigkeit in konditionaler Formulierung. Die Ursache aber im Ursachenzusammenhang erschöpft nie zureichend die Wirkung. Das Genie ist nicht das bloße Produkt seiner „ursächlichen“ Bedingungen. Hier ist immer ein Neues über den Ursachenbestand Hinausliegendes eingetreten, das aus ihm gar nicht erklärt werden kann. Man spricht hier von **schöpferischer Synthese** der vorhandenen Elemente. Das „Schöpferische“ zeigt deutlich das originale **Unableitbare** an im natürlich-geschichtlichen Zusammenhang.

Es mag genügen hier diese beiden Einfallstore göttlichen Wirkens bei vollem Bestehenbleiben des naturgesetzlichen Zusammenhangs aufgewiesen zu haben. Diese empirische Untersuchung ist nur eine vorläufige, für die Zwecke unsrer dogmatischen Fragestellung. Die weitere überbleibt einer weiteren besondern Reihe der apologetischen Fragestellung.

4. Wir fassen dogmatisch weiter die Regeln der Naturordnung durchaus als **Regeln und Ordnungsgesetze der göttlichen Schöpfung**. Es ist nicht einsichtig, warum Gott sein Offenbarungs- und Wunderhandeln nicht in seinen Schöpfungsgesetzen und Schöpfungsordnungen betreiben sollte. Im Gegenteil: Mit dieser dogmatischen Konzeption ist ein solches Benutzen, ist das Handeln in der Naturordnung durchaus **näherliegend** als ein Durchbrechen seiner eigenen Setzungen. Es muß daran erinnert werden, daß die Existenz von Offenbarung und Wunder im original-religiösen Sinn nicht im geringsten abhängt von der Beantwortung dieser empirischen Frage.

5. Dieser Weg der Ueberlegung und Konzeption, daß das empirische Wunder in der geregelten Schöpfungsordnung auftritt und verläuft, im Gegensatz zu der traditionellen Konzeption des Wunders gerade als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, wird nun noch günstig bekräftigt durch die Einbeziehung unsrer früheren Untersuchungen über das epigonale Wunder. Wir sahen dort, wie jene **traditionell geläufige Definition des Wunders** durchaus eine **rationale Epigonalisierung** bedeutet, deren Motive wir nach verschiedenen Seiten aufgedeckt und bloßgelegt haben. Diese traditionelle Wunderbestimmung existiert nicht nur aus dem Allgemeinmotiv supernaturalistischer Rationalisierung, sondern heute zumal aus dem sozialen Motiv der sakralisierenden Traditionalisierung. Das ist besonders deutlich im Protestantismus. Das Wunder in diesem Sinn ist begrenzt auf das biblische Wunder der sakralen Tradition, der Heiligen Schrift.

3.

Die religiös-dogmatischen Interessenpunkte.**Gegen und für die Gesetzmäßigkeit Gottes.**

Unter dieser empirischen Frage und Debatte stehen bestimmte wesentliche religiöse Interessenpunkte, die zugleich wichtige dogmatisch-theologische Interessen- und Problempunkte sind.

1. Auf der einen Seite steht das Interesse an der **Absolutheit, Unbedingtheit Gottes**. Gott kann nicht an Gesetzmäßigkeit gebunden sein. Dieser Gesichtspunkt wird meist unter der Idee der **Allmacht** von den Supernaturalisten geltend gemacht. Gottes Macht und Wille ist frei, nicht gebunden an die Regelwege der Naturgesetze. Die Frömmigkeit sträubt sich gegen einen an Schranken gebundenen Gott.

Zu dieser supernaturalistischen Begründung ist manches Kritische zu sagen, das auch zur Klärung des Problems dient. Diese empirische Wunderkonzeption und ihre Begründung richtet sich einmal nicht so sehr gegen einen empirischen Wunderbegriff, wie wir ihn oben dargelegt haben: Gott, der seine Wunder und Offenbarungen frei schöpferisch wirkt in den Regelwegen seiner Schöpfung.

Sie richtet sich vielmehr mehr oder weniger klar gegen den naturwissenschaftlichen Rationalismus und sein Dogma von der Erschöpfung der Wirklichkeit des Weltgeschehens in dem naturgesetzlichen Zusammenhang, gegen die naturalistisch verkümmerte Wunderkonzeption. — Ferner ist hier der Allmachtsgedanke meist nur sekundär als religiöser Gesichtspunkt hineingebracht. Er ist mehr oder weniger meist nur apologetisch herangeholt. Die eigentliche Konzeption des Wunders als Durchbrechung des Naturzusammenhangs geht nicht religiös auf ihn zurück. Sie ist vielmehr primär eine Epigonalisierungsercheinung, wie wir sie oben entwickelt haben, eine Rationalisierung, eine massige Veranschaulichung des „Wunders.“ Der religiöse Gesichtspunkt der Allmacht, Absolutheit und Unbedingtheit Gottes ist uns hier aber nicht ein Hilfsmoment bloß — sondern ein zentraler, primärer Interessenpunkt in unserer dogmatischen Frage. — Zum dritten: Dieser Gesichtspunkt der absoluten Ungebundenheit und Allmacht ist meist nicht zur Konsequenz gebracht. Er ist nur und allein bezogen auf die Frage von absoluter Allmacht und Naturgesetzlichkeit. Daneben stellt man mit ruhigstem dogmatisch-theologischen Gewissen die ganz gesetzlichen Eigenschaftsprädikate Gottes: seine Liebe, seine Gerechtigkeit usw. An diese Gesetzmäßigkeiten religiös-sittlicher Art also bleibt Gott gebunden, bleibt in ihren Schranken — trotz seiner Absolutheit und Allmacht, in Geltung gebracht gegenüber der naturgesetzlichen Ordnung seiner Welt. Nein, das Problem muß bis zur Konsequenz erörtert werden: Absolutheit, Unbedingtheit, Ungebundenheit, Schrankenlosigkeit Gottes? Oder im Gegensatz dazu: Gesetzmäßigkeit, Gebundenheit Gottes an Ordnungen und Normen religiös-sittlicher, ästhetischer, logischer, naturgesetzlicher Art? — Und zuletzt ist diese Frage scharf zu teilen in die Frage nach der ideellen und nach der empirischen Gesetzmäßigkeit. Und die Frage nach der empirischen Gesetzmäßigkeit zerfällt wieder in die nach der empirischen Gesetzmäßigkeit inbezug auf die himmlisch-ideale Empirie und die empirische Gesetzmäßigkeit inbezug auf die irdisch-rationalen Empirie. Wir werden unsere Fragestellung nach diesen Gesichtspunkten zu spezifizieren haben.

2. Der zweite, antipodische und zugleich wohl eine Antinomie begründende Interessenpunkt ist der an der **Gesetzmäßigkeit Gottes**. Die Gesetzmäßigkeit, zumal die religiös-sittliche, wird als objektiv, als schlechthin gültig empfunden, als eine Gesetzmäßigkeit, in der auch Gott selber steht.

In unserer Debatte nun des empirischen Wunders wird dieser Gesichtspunkt vor allem hereingebracht unter der Idee der **Moralität Gottes**, der moralischen Persönlichkeit und moralischen Beständigkeit Gottes. Man kämpft heftig gegen den Willkürgott, dessen Charakter sich etwa darin äußern soll, daß er Ordnungen durchbricht. Diese Ordnungen sind dazu noch seine eigenen Schöpfungsordnungen.

Wir haben auch diese Stellung näher kritisch zu untersuchen. Was kann mit der moralischen Beständigkeit, die Gottes Charakter zentral ausdrücken soll, entgegen der Charakteristik des absoluten Willkürgottes, gemeint sein? Einmal kann mit dieser Betonung hier bezweckt sein: Den alten Wunderbegriff der Durchbrechung des Naturzusammenhangs beiseite zu schieben, indem man den Gottesbegriff der absoluten Willkür, auf dem er beruhe, einfach ersetzt und echter verchristlicht durch einen Gottesbegriff der Moralität, dessen Wunder dann bestünde in Aeußerung moralisch-spirituellder Teleologie, in Mitteilung seiner Gemeinschaft und seines Heils.¹⁾ Wir haben Richtigkeit und Einseitigkeit dieser religiös tüchtigen und kräftigen Wunderkonzeption für die Erfassung des Wesens des Wunders schon oben klargestellt. Hier kommt in Betracht, daß mit dieser Betonung der Moralität Gottes als seiner zentralen Charaktereigenschaft die empirische Frage des Wunders noch nicht entschieden ist. Das Wunder, die Offenbarung des persönlich-moralischen Gottes mag sehr wohl in Wegen erscheinen, die die Naturregeln durchbrechen. Warum sollten sie — dogmatisch angesehen — nicht? Das freilich ist richtig, daß in solchen Durchbrechungen an sich das moralisch-tiefe Wesen des christlichen Gottesbegriffs nicht erfaßt ist — oder sollte in besonderen Fällen nicht doch gerade die moralische Anschauung eine solche Durchbrechung am liebsten erwarten? — Wir kommen damit zu einer zweiten Möglichkeit der Verwendung der Moralität Gottes in dieser Fragestellung. Man könnte vielleicht die Gesetzmäßigkeit Gottes in bezug auf die Naturordnung begründen wollen mit seiner Moralität. Weil Gott eine moralische beständige Persönlichkeit ist, wird er Beständigkeit in seinem Naturwirken und Naturwie Weltordnen einhalten. Aber Beständigkeit an sich ist noch nicht moralisch und kann aus Moralität nicht abgeleitet werden. Der Begriff Beständigkeit kann ja auch auf üble unmoralische Gewohnheiten bezogen werden. So begründet die moralische Zuverlässigkeit Gottes nicht direkt ein Einhalten der Naturregeln. Die moralische Gesetzmäßigkeit begründet bei weitem nicht die Naturgesetzmäßigkeit Gottes, die Regelmäßigkeit und Gleichheit der Mittel und Wege seines Eingreifens, Erscheinens, Sich-Offenbarens im Welt- und Naturverlauf. Es muß mit noch schärferem Akzent als schon oben, gesagt werden, daß eine moralische Beständigkeit, Festigkeit, Regelmäßigkeit und Zuverlässigkeit auch in jeweilig wechselnden, verschiedenen Wegen und Mitteln handeln und sich äußern kann. Und noch schärfer hier als oben muß die Frage gestellt werden: Gibt es nicht Lagen, in denen der Mensch gerade um der moralischen Gesetzmäßigkeit, Beständigkeit, Regelmäßigkeit Gottes willen eine naturgesetzmäßige Unbeständigkeit, Unregelmäßigkeit, eine Durchbrechung der Na-

¹⁾ So etwa also wohl W. A. Brown.

turgefetzlichkeit verlangen und erwarten möchte? Die Theodizee, die praktische Lebensfrage eben gerade der Moralität Gottes, die ja darauf ausgeht, die moralische Gefetzlichkeit in Gottes Art und Wirken dem Glauben zu retten — fordert sie nicht oft genug in der Geschichte ein Wunder im traditionellen Sinn? Ein Eingreifen Gottes vom Himmel her unvermittelt in die empirische Situation, die hoffnungslos ist, was die Kausalitäten der natürlich-geschichtlichen Ordnung angeht? Einen „deus ex machina,“ der die notvolle Verstrickung aus natürlichen Ursachen zerreißt, um den ungerecht-unnaturalisch waltenden Naturzusammenhang in Leben, Geschick und Geschichte gerecht zu gestalten, moralisch zu korrigieren? — Diese direkte Begründung ist also nicht möglich. Eher möglich wäre eine indirekte Begründung der naturgesetzlichen Beständigkeit durch die moralische. Sobald man nämlich meint: Die Moralität Gottes als Vertrauenswürdigkeit erfordere, daß der religiöse Eindruck von der regelhaften Beständigkeit des Naturverlaufs, der Schöpfungsordnung nicht täusche. Aber so ist die Verknüpfung von moralisch und naturleitender Gefetzlichkeit nicht direkt, unmittelbar. Ihre Verknüpfung ist gar nicht die Gefetzlichkeit, sondern zwischen beiden steht vermittelnd jener religiöse Eindruck von der Schöpfung. Dieser Eindruck könnte ergänzt werden durch die Offenbarung besondrer Wunderakte neben, über diesem Regelwirken. Die supernaturalistische Weltanschauung hält ja auch beide Eindrücke zusammen, von jenem regulären Gotteswirken in Schöpfung und Erhaltung und jenem außergewöhnlichen Gotteswirken im Wunder.

Entscheidend ist vielmehr eine Verbindung von Moralgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit, von Moralbeständigkeit und Naturbeständigkeit für Gott, die mindestens in der Schärfe der Klarheit nicht beachtet und geltend gemacht wird. Es ist die Parallelisierung und Analogie beider Gefetzhkeiten, der moralisch-religiösen und der naturgesetzlichen. Es handelt sich dann um **die große generelle Frage von Gott und Gefetzhkeit**, von der die moralische und die naturgesetzliche dann nur Teile, Erscheinungen sind.

Wir müssen uns freilich klar darüber sein, daß wir hiermit zwei artverschiedene Gefetzhkeiten unter den Oberbegriff der Gefetzhkeit bringen: Die ethischen Soll-, Wert-, Norm-Gefetzhkeiten religiös-moralischer und die ontischen Sein-, Regel-, Empirie-Gefetzhkeiten naturwissenschaftlicher Art. Die dogmatisch-metaphysische Begründung für das Recht einer solchen Zusammenfassung können wir hier um des Raumes willen nicht geben. Es kann nur auf einiges hingewiesen werden. Die ästhetischen und die logischen Gefetzhkeiten sind in gewissem Sinn Soll- und Seins-Gefetzhkeiten zugleich. Das Aesthetische ist nicht nur eine Norm der Welt- und Selbstgestaltung, sondern zugleich eine Gefetzhkeit der Natur, eine Regelmäßigkeit des Universums wie es ist. Man kann auch sagen,

daß in Heil, Himmel, Reich Gottes alle Norm-Gesetzlichkeiten zugleich Seins-Gesetzlichkeiten sind. Was sein soll oder sollte, ist dort auch zugleich. Die Idealität ist dort zugleich Natur, und man könnte sagen, daß dort die Idealitätsgesetzlichkeiten zugleich Naturgesetzlichkeiten sind. Die Sittlichkeit ist dort, nach echt lutherischen Gedanken, spontan naturhaft. Man könnte sagen, daß im Heil, im Himmel, die Normgesetzlichkeiten (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Schönheit usw.) ihre Seinserscheinung im geregelten Kosmos gefunden haben, und daß dann letztlich alle Naturgesetzlichkeit spekulativ erkennbar und erklärbar ist aus diesem Zusammenhang mit der Realisation der Normgesetzlichkeiten in der Regelgesetzlichkeit des Kosmos. Doch kann darauf hier nun nicht näher eingegangen werden.

Wir stellen also hier diese große dogmatische Frage von Gott und Gesetzlichkeit — wie wir sie schon generell im Anfang aufgeworfen haben, in dem allgemeinen Interessenkontrast zwischen der **Abсолютheit und der Gesetzlichkeit Gottes**. Wir drehen uns vornehmlich um den Pol der Gesetzlichkeit, gehen von ihm aus, weil unsere vorläufige grobe Untersuchung der Empirie die Gesetzlichkeit Gottes inbezug auf den Naturverlauf ergab. Andererseits scheiden wir deutlich zwischen der prinzipiellen, ideellen Gesetzlichkeit Gottes und seiner empirischen. Wir behandeln zunächst die Frage der ideellen Gesetzlichkeit. Und zwar an jenem großen instruktiven Musterbeispiel der christlichen Geistesgeschichte, an der Kontroverse zwischen Scotismus und Thomismus. Dort ist die Frage klassisch gestellt. Dort kommt auch die Idealität des Problems des „Willkür Gottes“ zum Ausdruck. Das eigentliche tiefere Wesen des „Willkür“-Gottes und seiner Absolutheit und Allmacht beruht nicht (wie in der Debatte meist verwendet) darin, daß Gott empirisch willkürlich einbricht in die Schöpfungsordnungen der Natur. Andererseits — könnte nicht auch der prinzipiell gesetzliche Gott empirisch ungesetzlich verfahren, anders als die Ordnungen der rational-empirischen Welt?

4.

Das Problem der ideellen Gesetzlichkeit Gottes (Scotismus und Thomismus) und seine annähernde Lösung.

Das bekannte Problem ist das der Willkür oder der Gesetzlichkeit Gottes. Es lautet in der Frage der Moralität: Ist das Gute gut, weil Gott es so will — oder will Gott das Gute, weil es gut ist?

1. Zunächst geht schon aus dieser Formulierung hervor, daß man nicht fragt, ob Gott das Gute will. Das ist überhaupt vorausgesetzt. Es geht um das Problem der **ideellen**, nicht der empirischen Gesetzlichkeit Gottes. Die empirische Gesetzlichkeit Gottes, im Saß oben die moralische, ist anerkannt in beiden Systemen. Der scotische Gott ist Willkür. Es ist gewiß ganz richtig, daß dieser Will-

für Gott auch mehr willkürliche Durchbrechungen des Naturzusammenhangs vollführt als der thomistische rationale Gott — traditionelle Wunder, gemäß der naturwissenschaftlich naiven Weltanschauung des Mittelalters. Aber solche supernaturalistische Wunder der Durchbrechung kennt auch der Thomismus. Diese Willkür ist nicht die problematische im Kampf der beiden Systeme. Die positive Weltleitung zu Erhaltung wie Erlösung existiert, verläuft ordnungsmäßig. Die Frage ist die: ob Gott diese Weltordnung in ihrer bestehenden positiven Art willkürlich oder nach gesetzlichen rational normhaften und erklärlichen Maßstäben geschaffen habe. Die absolute Willkür Gottes ist gewissermaßen der ideelle Grund der empirischen Ordnungen, der Natur- und Gnadenordnungen. Gott ist ideell erster, außer dem Gesetz. Empirisch aber ist er in Gesetz und Ordnungen.

2. Wir wenden uns nun zum **ideellen Problem selber**. Ist unser christlicher Gott gesetzlich? Ist er absolut oder durch Gesetz bestimmt? Ist er über oder unter dem Gesetz? Gibt es zum Beispiel ein moralisches Gesetz, dem Gott gehorchen muß? Was wir einsehen müssen, ist, daß dies Problem nicht ein historisches Antiquariatstück aus dem Museum des Mittelalters ist, sondern ein wesentliches Problem unserer eigenen Dogmatik. Man folgt im allgemeinen naiv und unproblematisch dem thomistischen Rationalismus. Aber in diesem Fall kommt die Absolutheit Gottes nicht zu ihrem Recht. Es würde gewissermaßen dann einen andern Gott geben über Gott: Das moralische Gesetz wäre der Gott Gottes; er müßte ihm gehorchen.²⁾

3. Bleibt dies Problem der Absolutheit oder Gesetzlichkeit Gottes ideell eine Antinomie in Gott, der menschlichen Vernunft unlösbar: das Paradox einer „*coincidentia oppositorum*,“ ein wunderliches Zusammenfallen zweier Gegensätze im selben Subjekt? Ein „Wunder“? Oder gibt es nicht wenigstens annähernde Lösungen? Wir tragen hier zwei solcher Lösungen vor, die wirklich tiefen Sinn haben. Rudolf Otto weist als annähernde Lösung, soweit ich mich erinnere, hin auf das naive Symbol: Gott ist die Liebe. Er weist hin auf die naive christliche Lösung der Frage, die liegt in der **Identifikation, der Incarnierung von Gott und Gesetz**. — Eine andre bemerkenswerte Lösung findet sich in Karl Holls Lutherbuch, dort, wo er handelt vom Unterschied zwischen Luther und dem Nominalismus (Scotismus-Ockamismus). Der Nominalismus, sagt Holl, war theologisch nicht fähig, Freiheit und Gesetzesgehorsam in seiner Gotteslehre zu vereinigen. Luther war imstande, das zu tun (in

²⁾ Wie etwa, wenn ich mich recht erinnere, R. Otto es ausdrückt, der in seinen dogmatischen Ausführungen scharf das Problem wieder ins Auge faßt und darauf aufmerksam gemacht hat.

seiner Ethik): ein wirklicher Christ hat die Freiheit eines rechten Christenmenschen, die freier und froher Gesetzesgehorsam ist. In dieser Linie also würde, nach Holls Gedankengängen, die Kombination von Gesetzesgehorsam und Freiheit in Gott liegen. Um es auf eine Formel zu bringen, die Holl wohl nicht verwendet, die mir aber die Lösung am klarsten auszudrücken und einzuprägen scheint: **Spontaneität der Gesetzmäßigkeit** vereinigt die beiden Kontraste in Gott. — Diese letzte Formel der Spontaneität ist der ethische, die Formel und Vorstellung der Identifikation der ontologische Ausdruck der gleichen Lösung.

5.

Das Problem der empirischen Gesetzmäßigkeit Gottes und seine annähernde Lösung.

Ist Gott nun ideell gesetzlich, so ist er es natürlich auch empirisch. Ja selbst doch nach scotistischer Systematik war der ideell absolute Willkürgott empirisch in Ordnungen und Gesetz. Doch ist die Frage nach der empirischen Gesetzmäßigkeit Gottes nur insofern nun überflüssig, als sie die himmlische Empirie betrifft. Wir fragen aber in dieser letzten Frage dogmatisch nach der **irdisch-rationalen Empirie dieser unsrer Welt**. Diese Welt steht nicht mehr im „Urstand,“ sondern im Abfall, im Unheil, in der Verlorenheit — so sagen die religiös-dogmatischen Symbole. Darum besteht irgendeine Verschiedenheit und Kluft zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Paradies und dem verfluchten Acker. Wir werden auf diese schwierige Problematik also unser Auge neu richten müssen.

1. Um das zu tun, führen wir am besten wieder ein die **Analogie der moralischen Gesetzmäßigkeit Gottes**. Wir kehren damit zurück zu jener Betonung des moralischen Charakters in Gott von Seiten jener, die gegen die traditionelle Wunderkonzeption als Durchbrechung des Naturzusammenhangs religiös angehen. Wie also Gott gesetzlich und beständig ist im moralischen Gebiet, so ist er es auch, analog, im naturgesetzlichen. Ist aber denn moralische Gesetzmäßigkeit eine wirkliche Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt? Ist Gottes Weltleitung moralisch? Die sittliche Weltordnung ist eine die Menschen verpflichtende Ordnung, eine Normgesetzmäßigkeit dieser Welt. Aber gibt es nicht bestimmte wichtige Punkte in der religiösen Erfahrung, die darauf hinweisen, daß Gott eben nicht handelt in den Wegen und Bahnen der moralischen Weltordnung?

Gibt es nicht bestimmte Punkte, die hinweisen gewissermaßen auf „**Durchbrechungen der moralgesetzlichen Weltordnung**“? Man vergleiche nur den Gottesbegriff Jesu: Die Erfahrung des Gottes, der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte? Denken wir nur an das Gleichnis vom verlorenen Sohn, an die Durchbrechungen der moralischen Idee des Lohnes in der Ethik Jesu, die

ganze Idee der **Gnade**, die Erfahrung der **Prädestination** und **Election**, die harte Frage der **Theodizee**, die soviel moralisch-frommen Menschen zu schaffen gemacht hat, von **Job** und den **Psalmen** an bis zum **Weltkrieg**.

Zur Lösung dieser Erscheinung ist bemerkenswert und weiterführend, was **Martin Luther** über die **Prädestination** denkt, die ja durchaus ein solches **moralisches „Wunder“** ist. Auch hier ist **Gott gerecht** irgendwie in einem **höhern Sinn**. Nur ist diese Gerechtigkeit unsern rationalen Augen, die auf das **Natürlich-Rationale** dieser Welt beschränkt sind, verborgen, „wunderlich,“ irrational, bis wir nach dem **Tod** sie sehen und erkennen, durchschauen. — Es würden also **diese Durchbrechungen der natürlich-sittlichen Weltordnung** hinweisen auf eine **höhere himmlische Ordnung und Gerechtigkeitsgesetzlichkeit**, die hier eingreift.

2. Wie steht es nun mit der Analogie von moralgesetzlicher und naturgesetzlicher Gebundenheit Gottes? Ist nun nicht gerade diese Analogie, welche die naturgesetzliche Ordentlichkeit Gottes unterstützen sollte aus der moral-gesetzlichen Ordentlichkeit und Beständigkeit — ist sie nun nicht gerade zerstörerisch, fatal? Die Geister, die man rief, wird man nicht wieder los. Würde man nicht nach Analogie der Moralgesetzlichkeit Gottes auch hier im Gebiet der Naturgesetzlichkeit postulieren, fordern und erwarten müssen eine **höhere himmlische Naturordnung und Naturgesetzlichkeit, nach der Gott Wunder vollbringt als Einbrüche in die naturgesetzliche rationale Weltordnung**? Würde nicht gerade so die thomistische oder eine ähnliche supernaturalistische Wunderanschauung erwiesen werden?

Hier liegt ganz zweifellos das letzte und schwierigste Problem. Es reicht tief in die christliche **Heilsmetaphysik** hinein. Wir begegnen dieser besonderen Näherung der Glaubensmetaphysik zum zweiten Mal und können ihr hier nicht ganz ausweichen. Aber sie kann hier natürlich nur schattenhaft angedeutet werden. Die natürliche Welt ist nicht die ideale, himmlische, die Heilswelt. Sie ist die gefallene Schöpfung. Ihre Ordnungen sind nicht die der himmlischen übernatürlichen Welt, der transzendenten Welt. **Die übernatürlichen Ordnungen der Heilswelt, der himmlischen Welt oder Welten sind von höherer Art** (vergleiche die Symbolik der Unheils- und Heilsgeschichte vom Sündenfall bis zur apokalyptischen Welt-erneuerung). Wenn nun Gott sich selber, seinen Heiligen Geist, seine Offenbarung, sein Heil, Wesenheiten der himmlischen Heilswelt, hineinbringt in diese natürliche Welt, über die Welterhaltung hinaus zum großen Zweck der Heilung und Erlösung, muß da nicht die rationale Ordnung durchbrochen werden durch Eindringen der Ordnung der Heilswelt? Wie analog ja die moralische Weltordnung durchbrochen und ersetzt wird durch eine höhere Ethosordnung der Heilswelt? (Gnadenordnung, Prädestination usw.)

3. Bestimmte Linien aus dieser Fragestellung sollen noch skizziert werden. Zunächst weiß die natürliche rationale Beobachtung und Naturwissenschaft, durchaus in Einklang mit der religiösen Erfahrung, **nichts** von einer **groben** Durchbrechung der **äußerlichen** Naturordnung. Solche Durchbrechung und Ersetzung müßte sichtbar sein für alle, auch die nicht religiösen Augen. Und sie müßte zu allen Zeiten geschehen. Und gerade originale religiöse Erfahrung erkennt und anerkennt doch Gottes offenbarende, wunderwirkende Aktivität innerhalb dieser natürlichen Ordnung. Wir stehen hier ganz auf dem Boden des in unsern vorangehenden beiden ersten Kapiteln über das originale Wunder und das epigonale Wunder Gesagten, und ebenso demgemäß auf dem Boden der vorläufigen Naturbeobachtung im Anfang dieses dritten Kapitels.

Weiter dann: Die supranaturale Ordnung der Heilswelt würde nicht zerstörend, zerschlagend, zerbrechend in die naturale Ordnung der rationalen Abfallswelt einbrechen, sondern **erhöhend, stärkend, kräftigend, beschleunigend**. Es ist gewiß richtig, daß echt protestantische, radikale Art den Abstand und Widerwert der rationalen Welt und des rationalen Menschen in schärfster nackt-realistischer Beleuchtung sieht³⁾ im Gegensatz zum harmonisierenden Katholizismus und Humanismus. Ihm ist Offenbarung und Wunder Revolution, Umwälzung, Umstülpung des Natürlichen. Aber seine Augen sind damit eben gerichtet auf die negativen, die Abfallselemente in unsrer Welt. Sobald er diesen Abstand als tiefe Kluft des Widerwertes radikal festgestellt hat (das eben tut Mystik, Katholizismus und Humanismus nicht), dann wendet auch er seinen Blick auf die positiven, die Schöpfungs- und Erhaltungselemente der rationalen Welt, erkennt und anerkennt hier die Anknüpfungspunkte. Die Ueberweltordnung greift auch ihm dann heilbringend, umbildend ein in die Weltordnung. Vielleicht spricht man protestantisch lieber, in stetem Hinblick auf die Abfallselemente, von **Transformation, Umbildung**. Man vergleiche daraufhin einmal in scharfer Analyse die empirischen Wunder, zumal auch die inneren Wunder. Man vergleiche auch analysierend die traditionelle Wunderapologetik: Zum Beispiel die beliebte Erklärung des Wunders von Kana, die Verwandlung des Wassers in Wein als Beschleunigung des natürlichen Prozesses.⁴⁾

Zum dritten: Der Zielpunkt des Heils, der Heilsoffenbarung, des Wunders ist der **Mensch**, religiös angesehen Krone und Herr der Kreatur und Schöpfung. Durch seine Wegwendung von Gott, seinen Fall entstand die Verlorenheit der übrigen ganzen Welt, ihre Verhärtung und Normwidrigkeit. Ebenso wird nur durch seine Wie-

³⁾ Neuerdings wieder besonders charakteristisch, wenn auch einseitig, die dialektische Theologie der Krisis: Barth, Gogarten, Brunner.

⁴⁾ Wenn ich mich recht erinnere, nach Seeberg in R. G.

derzurückwendung zu Gott, besser durch sein Wieder-zurückgezogenwerden zu Gott durch Gottes Offenbarung und Wunder die Wiederzurückwendung der ganzen Schöpfung erfolgen. So wird Offenbarung und Wunder Gottes auf den Menschen zunächst sich richten und am Menschen geschehen. Er ist der Treffpunkt, wo die überweltliche Heilsweltordnung stößt auf die rationale Weltordnung der Erde.

Die **Seele** aber ist der Teil des Menschen, welcher der jenseitigen Welt am nächsten steht, ja ihr irgendwie schon oder noch angehört (Seelengrund der Mystiker, die Unsterblichkeit der Seele). So ist einleuchtend, daß die **Transformationen**, Durchbrechungen und Einbrechungen, die umbildenden Erhöhungen **am ersten erscheinen würden im seelischen Leben des Menschen**. Und wirklich, die Tatsachen erweisen diese Ueberlegungen als richtig. Die ersten großen Transformationen sind jene Wirkungen des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen: Bekehrung, Wiedergeburt, Erneuerung („renovatio“). Sie sind innere Revolutionen. Und das nicht nur nach religiöser Erfahrung. Gerade die weltliche profane Psychologie stellt so gern Religion und Abnormität, pathologische Unordnungen zusammen mit einem gewissen Recht: Es handelt sich um Neuordnungen, Umbildungen. Ebenso bezeichnet auch der religiöse Terminus der „**renovatio**,“ Erneuerung mit seinen verwandten Symbolen, daß hier Wiederherstellung, Renovation im Sinn umbildender, zurechtbildender Reparatur vorliegt: Transformation als Reformation in die ursprüngliche Ordnung der Heilswelt. Diese inneren Umordnungen geschehen als Analogen zu den in der Eschatologie, der Apokalypstik erwarteten gewaltigen, endlichen, äußeren Transformationen, der Umordnung der alten Schöpfung zurück in eine heilige supernaturale neue Schöpfung. Hier ist daran zu erinnern, daß gerade die originale religiöse Erfahrung Wunder am meisten und stärksten erfährt in ihrem inneren seelischen Leben.

So beginnt das Wunder vorerst im Spirituell-Seelischen, und dringt von dort hinüber ins Gebet der **rationalen Seele**, in Vernunft, Intellekt, Moralcharakter, eben durch Vermittlung der „renovierten“ spirituellen Seele. Man denke an erstaunliche Heilgaben prophetisch-apostolischer Art, an Gaben prophetischer Heilsichtigkeit und Intuition und dergleichen mehr.

Von hier aus reichen dann die Wirkungen des empirischen Wunders ins **physische Leben**. Vor allem an die Heilwunder ist zu erinnern, nicht zuletzt an die biblischen. Wie weit diese Heilwunder dauernd erfolgreich sind und auch nicht allein Suggestiv-Heilungen nervöser Krankheiten, wie weit vielmehr diese Wunder auch wirksam eindringen mögen in das Gebiet der organischen Krankheiten, ist ein sehr schwieriges Problem. Es gehört dazu medizinisches Stu-

dium gesammelten Materials. Der suggestive Weg aber bezeichnet die Vermittlung durch das Seelisch-Geistige. (Der Glaube, den die Heilwunder erfordern. Wo Jesus keinen Glauben findet, kann er keine Wunder tun.) Er zeigt deutlich auch die psychologische Ordnungshaftigkeit des Wunders, aber auch die **Intensivierung dieser Ordnung**. — Ein einleuchtendes Beispiel gibt Franziskus von Assisi und das Wunder der Nägelmale in seiner Hand: Die Vermittlung der physischen Wunders durch das Geistlich-Geistige der Meditation; der Gang des Wunders in natürlich-psychologischen suggestiven Wegen, nicht ihr Zerbrecheln und Zerstören; die Intensivierung, Höchsterhöhung solcher natürlicher Erscheinungen und Verläufe ins Abnorme, Uebernormale, Uebernatürliche.

4. Es ist nicht möglich, die ganze Frage hier weiter aufzurollen. Das würde heißen, das ganze System der Dogmatik und Apologetik zu entwickeln. Aber auch darin wäre es ja nicht möglich, ganz einfache simple Lösungen und Formeln zu erreichen. Der Eindruck des Mysteriösen, Unerforschlichen bleibt — je mehr gewiß je mehr man die Grenzen der naturwissenschaftlichen Feststellungsmöglichkeiten kennen lernt. Der Schleier des Unerforschbaren hängt für uns über diesen Dingen. So leben wir mehr im Glauben als im Schauen, Erkennen und Wissen. Dieser Schleier wird sich lüften erst beim Eingang ins Jenseits.

Eins muß noch gesagt werden. Es betrifft die Konsequenz unserer entwickelten Linie und zugleich den Allgemeincharakter des evangelischen Christentums. Die wirklich durchdringende, vollständige, allgemeine Umwandlung und Ersetzung der rationalen Naturordnung durch die Heilsweltordnung ist der **apokalyptischen Eschatologie** überlassen, der neuschöpferischen Vollendung der Welt, dem Weltende, der Welttenwende. Dies würde sein die letzte große Offenbarung und das letzte große Wunder in dieser Reihe. Es ist das Wunder des vollendeten Gottesreiches. Es muß auf dem Boden des amerikanischen kalvinistisch-aufklärerischen Rationalismus der Finger darauf gelegt werden, daß das Gottesreich in seinem größeren Teil immer Reich der Himmel, transzendente, Jenseits-Größe ist, und nur zu einem sehr kleinen, wenn auch sehr wesentlichen Bruchteil (Gottesgemeinschaft, Gottesherrschaft im Geist) innerhalb dieser Weltordnung antizipiert, vorweggenommen werden kann. Die beliebte rationale und oft genug auch da noch verflachte moralische Auffassung des Gottesreiches verkennet die Abfalls- und Widerwertelemente natürlicher Art, die dieser Welt inherent sind, ihr anhängen (Prinzipien des Lebenskampfes in der ganzen Natur, der naturhafte Egoismus, instinktiviert und ins Biologische hineingedrungen). Ganz abgesehen davon, daß sie den vollen Erbsündencharakter und Widerwertcharakter der Sündhaftigkeit des Menschen meist auch nicht scharf ins Auge faßt. Unsere apokalyptisch-eschatologische Anschauung

aber ist urchristlich, evangelisch, echt-christlich; freilich unter Abstreifung unwesentlicher zeitgeschichtlicher Formen. In diesem vollen Sinn aber wollen wir **evangelisches Christentum** bestimmen als die **große Wundererwartung des Himmelreiches**.

Wir haben das Problem des Wunders als dogmatisches durchgeführt durch die verschiedenen Fragestellungen der Originalisierung, Epigonalisierung und Empirisierung des Wunderbegriffs. Wir sind ungebunden und unvoreingenommen durch traditionelle oder naturwissenschaftliche Vorurteile, das heißt in wissenschaftlicher Selbständigkeit den Weg der Untersuchung gegangen. Wir haben dabei versucht, Recht und Unrecht verschiedenster Wunderanschauungen am passenden Ort zu beleuchten — ja wir sind einen Weg gegangen, der begann mit der Abweisung des traditionellen Wunderbegriffs und endete mit einem Aufweis eines bestimmten Wahrheitselementes in der Bestimmung des Wunders als Durchbrechung der Naturordnung: Transformation, Umbildung der natürlichen Gesetzmäßigkeit der rationalen Welt nach der höheren Gesetzmäßigkeit der Heilswelt. Das gilt für das ethosgesetzliche Gebiet wie für das naturgesetzliche. Wohlverstanden, daß das ganz und gar nicht etwa die Rehabilitation des traditionellen Wunderbegriffs bedeuten kann. Unsre Ausführungen widersprechen sich nicht und bleiben insgesamt bestehen. — Was aber die inhaltlichen Ergebnisse angeht, so sind sie, dogmatisch gesprochen, positiv, das heißt sie entsprechen im wirklich Wesentlichen dem Glaubenserbe des evangelischen Christentums nach seinem echt religiösen Sinn. — So sind also unsre Gedankengänge und Ergebnisse als **wissenschaftlich-positiv** zu bezeichnen. Das ist aber eine Stellung, die wir für normativ halten — gegen Modernismus und Orthodoxie zugleich.



EDITORIALS

DOCTRINAL SERMONS OR "PRACTICAL", WHICH?

To judge from the kind of sermons we generally hear (and, perhaps, preach, too), the day of the doctrinal sermon seems to have passed. On Sunday evenings the writer sometimes goes to another church. Our city, as far as we know, boasts of no preachers of national repute. Of course, we are acquainted with only a small portion of the more than 200 ministers who occupy (English) Protestant pulpits here. Still we have listened to a number of them and must make the strange confession that in this limited circle there is but one whom we care to hear with any amount of frequency. It is Dr. M., an old man, ministering to a down-town church, of the Presbyterian persuasion. He has been in that pulpit for more than twenty years; resigned several years ago, to make room for Will. Hiram Foulkes, a man well known in Ohio and the East; and when Dr. Foulkes left to succeed Dr. Dawson of Newark, N. J., he was recalled again. Dr. M. is no orator in the established sense of the word. He has a raucous voice, very little and not very elegant gesture; and he reads his entire sermon!

Besides, he has decided other limitations. He is not an emotional speaker. He can make his audience smile a little at times, but he could never, by any manner of means, make them weep or thrill them. And still he has had big audiences through all these years. He is a man of the old school, never mentions the social gospel; believes in the influence of the Christian individual on his environment.

The reason that he has had such an undiminished influence throughout such a long period is 1) because every sermon is a literary gem. His style is concise—not a word too many—well chosen, with plenty of quotations from English prose and poetry. Every sermon could be printed as he delivers it, without the change of a word. And 2) because he is a moralizer. With a rare skill for psychological analysis he portrays human life, the life of the ordinary Christian with its foibles, pretenses, shams; its afflictions and trials; and its aspirations, common virtues and golden values. In other words, he preaches practical sermons. That is the reason we speak of him here. This old Presbyterian, who never mentions a single doubt as to doctrines, yet apparently never preaches on the doctrines. He knows, and deals with, plenty of moral problems;

but never have we heard him touch on those of the intellect. In his church they always sing the old gospel hymns. The "old-time religion," seems to be the tacitly assumed basis of preacher and people, but this basis is never examined in the light of modern thought.

To us that is a distinct shortcoming of his preaching, but his people don't seem to mind it. In our own church the trend seems to be going somewhat in the same direction.

To be sure, the socially awakened among us have enough problems to wrestle with. They are confronted with the one great problem of the application of the teachings of Christ to modern society. They say, how can an individual be saved, and stay saved, if his environment is unchristian? They feel that the great challenge of the hour lies in the glaring contrast between the ethics of Jesus and the ethics of modern industry. The Christian doctrines in the old sense of the word, however, are left by them out in the cold. They either take them for granted, or else a discussion of them is held to be worthless for all practical purposes.

And many of those who do not claim to be disciples of the social gospel to any large extent, feel out of their element in the doctrinal waters. Whatever may have been their attitude in the seminary, once they are in the actual ministry they succumb to the influence of the immediate demands of the situation. They are there to make the church grow, and if they happen to have the qualifications for an easy popularity, they are on the go from morning till evening and pretty soon have neither time nor aptitude for deeper study. They imagine they can make up by emotional warmth for the lack of searching thought, and they console themselves with the reflection that after all the simple gospel of Christ is all we need. Their influence on their fellow ministers is all against a live interest in scholarly study of any kind. Anything that doesn't justify itself by immediate success is to them idle theorizing. They want to employ methods that succeed in the short run, to find out perhaps when it is too late that they neglected the things that are of value in the long run. Our churches and ministers really have less excuse than Presbyterians or Methodists, when they so place a one-sided emphasis on the practical. Our church year, in its feasty cycle, compels us to give some attention, at least, to the facts of the life of Jesus; to consider, therefore, the doctrines of the incarnation, the atonement, the resurrection. The Lenten season that is now before us centers attention on the passion and death of the Lord. Is it sufficient to use those impressive last scenes of his life only as an emotional appeal, or are we not in duty bound to give our people some theory of atonement? Thought-

ful people often ask, why can God only forgive for Christ's sake? They want to know why Christ's death is central in the Christian scheme. It will not be necessary to revamp old lines of Christological thought, but some attempt should be made to make our preaching on this phase acceptable to modern minds. The same applies to the resurrection; or the inspiration of the bible; or to the foundations of our faith in God; or to the claim to absoluteness of the Christian religion; or to the evidences of our religious certitude.

All these matters are important. Preaching on them would largely be called doctrinal (having to do with fundamental aspects of our faith). The aim of such preaching is to give men an intelligent and reasonable faith; it makes for a well instructed membership. It raises the type of preaching and is bound to bring satisfaction to the thinking part of our membership. It is also, in the last analysis, eminently practical because the will, action, conduct is certainly influenced by intelligently held views on great principles. Horace Bushnell, one of the greatest New England divines, preached that kind of sermon in his day. They made him famous and his church strong. They are needed today, they will in the long run show practical results, but without a broad, well constructed and spiritually held doctrinal basis the preacher will eventually become a shallow moralist, a weariness to his people and a despair to himself.

EXTEMPORANEOUS SPEAKING

Some time ago the Federation of Evangelical Brotherhoods in one of our large cities had its annual banquet. The main speech of the evening was to be given by a former governor of the state. When the men were all assembled around the festive board, the ex-governor's office telephoned that he was called out of the city and consequently would be unable to deliver his address. Picture the consternation of the banquet committee! After a hurried conference they decided to call up a certain Baptist preacher, who had a reputation as a popular speaker. He accepted at once. At 8 P. M. the request was telephoned to him, and at 9 P. M. he was standing before his audience. He began by dispensing a number of somewhat vulgar but otherwise very telling jokes, thereby putting his hearers into a friendly and animated mood. Then he passed over to his real subject giving us "reminiscences of some great men who had crossed his path," such as Dr. Gordon, of the Tremont Temple of Boston; Phillips Brooks; and, especially, Russell Conwell of Philadelphia, the founder of Temple University (the famous lecturer on "Acres of Diamonds"). He held his audience spellbound for three quarters of an hour. Seldom have we seen a large body of men so impressed, so pleased, so enthusiastic. And

all this when he had had no time for preparation. Of course, to the initiated it was clear that he had given the main part of his speech before, perhaps many times over; and that he had had a long experience of speaking at special occasions, otherwise he could never have acquired the ease and fluency with which he spoke. Still he adapted himself to the hour and the audience so naturally and quickly that it had all the effect of an impromptu effort.

How we envied that man for his gift, feeling that not one of the Evangelical men at that gathering could even remotely have equaled him. Running over some of the outstanding speakers in our Synod, we have heard a few that could do pretty well in a similar emergency, but they are as rare as prophets. If one, starting with a natural gift, wanted to excel in that line, it seems a liberal supply of jokes and a still more abundant supply of stories of a biographical kind would be an indispensable equipment. But he must have an aptitude for graphic description, for presenting thoughts in the concrete; otherwise he would soon weary his audience. Some ministers when delivering occasional speeches are apt to forget that they are not in the pulpit; and again, others are trying so hard to convince you they are not preaching that they outjest the most tongue-loose layman. With them the joke is the thing, instead of only the spice of the thing. They make people laugh but they don't make them think, and is not humor the play of *thought* on the incongruities of life?

Up to this we have only spoken of the happy opportunities of the extemporaneous gift for social occasions. But there is no doubt that it has its great uses for pulpit purposes, too. The late Dr. John, at one time editor of the "Friedensbote," had this gift in a remarkable degree. One time the district conference had convened and the one who was to preach the conference sermon did not turn up. They applied to Dr. John. He consented at once and then preached a sermon so well adapted and so naturally delivered that no one suspected it was the creature of the moment. Possibly Dr. John had recourse to old material, but he was able to dress it up so skillfully that it suited the occasion perfectly. It would perhaps be a good practice for us to always have a few sermons on different subjects "in pickle." We could then step in the breach when called upon, and the adapting and rearranging would still furnish occasion for extemporaneous action.

Vom Lesen.

Den älteren Lesern ist noch erinnerlich, was für einen tiefen Eindruck vor 25 bis 30 Jahren die Büchlein des Schweizer Professors Hilty, betitelt „Glück,“ auch bei uns machten. Mein Vorgänger im Amt, Pastor L. Haas, war ein besondrer Verehrer von Hilty und tat sein Bestes, um seinen Schriften und seinem Einfluß Geltung zu verschaffen. Und mit vollem Recht. Hilty sucht das Glück allein in inneren Faktoren, in letzter Hinsicht in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum. Er weiß schön und eindringlich den Gemütsfrieden zu schildern, den die Gnade ausgießt in dem gott-ergebenen Herzen. Er betont, daß nach der Absage an die Sünde nur die volle und positive Hingabe an die Zwecke des Reiches Gottes vor Rückfällen in das alte Wesen sichert. Obwohl Protestant, hat er doch ein besonders Verständnis für das reiche Gemütsleben der katholischen Heiligen.

Es eignet ihm eine ungeheure Belesenheit auf allen Gebieten, und in einem besondern Aufsatz über die Nützlichkeit regelmäßigen und methodischen Lesens gibt er beachtenswerte Ratschläge: Man soll a l l e s Gute lesen (freilich macht er viele Abstriche: Fachschriften für Fachleute allein usw.). Man soll n i c h t s Schlechtes oder Uebersüssiges lesen. Man soll a u f r e c h t e A r t lesen, das ist so, daß man das Gelesene verdaut und beherrscht.

In mehrfacher Hinsicht sind die Ansichten Hiltys der Kritik und der Einschränkung bedürftig. So wenn er sagt, man solle a l l e s Gute (auch in den von ihm gegebenen Grenzen) lesen. Oder wenn er sagt, man soll alles im Grundtext lesen. Wie viele können denn zum Beispiel die griechischen und römischen Klassiker in der Ursprache lesen? Oder die italienischen, oder auch nur die französischen?

Wir legen daher den Ton bloß auf das r e c h t e Lesen. Viel lesen und recht lesen können nur wenige miteinander verbinden. Die Lateiner haben da Recht mit ihrem „multum, non multa.“ Wenn man recht liest, so weiß man viel, das ist viel in einigen Dingen, wenn auch nicht „multa,“ vielerlei. Wir kennen Leute, die sich zahllose Bücher über das „Sozial Gospel“ anschaffen, oder über die Evolution, aber dann nur an den vielen Büchern herumnaschen. Da wäre es besser, nach Hiltys Rat nur die „standard works“ über den Gegenstand zu lesen, wie er empfiehlt: Darwin, Huxley, Marx, Lassalle, Fourier. Noch schlimmer ist der Fall einzelner — wir haben auch solche gekannt — die ihrer Bibliothek beinahe alles, was in der Theologie von Bedeutung erscheint, einverleiben und es dann im Schrank haben, aber nicht im Kopf.

Es ist empfehlenswert, ein Buch erst kursorisch zu lesen und sich die Hauptstellen zu merken, dann aber diese Hauptstellen noch

einmal gründlich nachzuprüfen. In jedem Buch gibt es Teile, die nur der Vollständigkeit halber behandelt werden, aber nichts eigentlich Neues enthalten („padding“). Der geübte Leser überschlägt die und hält sich an das, was der Verfasser an wirklich eigenem Material beibringt. Der verstorbene Professor Kaufenbusch hatte eine besondere Gabe solcher Auslese. Mit unfehlbarer Sicherheit bohrte er sich in das Mark eines Autors hinein und machte es sich so zu eigen, daß er es vollständig beherrschte. So machte er stets den Eindruck, daß er seine Sache von Grund auf verstand und fand doch Zeit, vielerlei Neuerscheinungen seine Aufmerksamkeit zu schenken. Es sind aber nur wenige mit der Gabe ausgestattet, zugleich schnell aufzufassen, und tief zu graben. Die meisten arbeiten mit einem Pfund, nicht mit fünf oder zehn. Wenn sie aber mit ihrem einen Pfund treu wuchern, so wird es doch reichlich Zinsen tragen.

Sedenfalls wird in unserer geistig bewegten, kritischen und suchenden Zeit der Geistliche allein seinen Leuten Führerdienste leisten können, der in seiner Lektüre gut wählt und tatsächlich absorbiert.

Für die deutschen Mitarbeiter.

Die Verfasser deutscher Artikel werden gebeten, längere Ausführungen in englischer Sprache zu **übersetzen**, oder aber sie **auf besondere Bogen zu schreiben**. Wenn das nicht geschieht, so erwächst dem Redakteur daraus zeitraubende Arbeit.



The Christian World

The Faith of the Universalist Church

From The Christian Leader, Boston, October 30, 1926

MARION D. SHUTTER

"After the way which they call heresy, so serve I the God of my fathers." Acts 24: 14.

These were the words of Paul, when arraigned for sedition before Felix at Caesarea. Paul denies that he has done anything unlawful or disorderly, but says: "I am simply looking at Him in a different light, and I am serving Him in a different way. I, indeed, follow the Nazarene; but he has given me some new ideas about God, and has taught me what I regard as a more acceptable service to Him. But your God is still my God. The God of Abraham, Isaac and Jacob is also the God of Jesus."

There are certain great facts in the Christian religion, the statements of which must change from time to time, to keep in harmony with advances in the world's general knowledge. All attempts at change, however, have raised the cry of heresy. "You are profaning the temple; you are destroying God; you are tearing the Bible to pieces; you are doing away with Christ!" As if a new conception of God could blot Him out of His universe! As well say that a new theory of light would pluck the sun from the skies, or a new theory of tides dry up the fountains of the great deep!

Speaking from the standpoint of the "heretics," or, to be more specific, of the Universalists, I shall try to give some account of the "way in which we worship the God of our Fathers," to restate our thought and faith concerning Him and concerning some of the other great elements of our religion.

1. Sources of Our Faith

Where do we get it?

1. *From the Bible.*

I do not mean by this that we believe the book to be infallible in its history and science; not that we believe it free from human limitations and mistakes; not that we believe it to be an inerrant oracle of deity.

But we find here the ideas and emotions of a people, dowered beyond any other with a genius for religion. We find here the records of experiences in which God spoke to their inmost souls; the truths that guided them to the highest and holiest development of character. Nor do we confine the spirit of inspiration to the Hebrews. We get our message from modern prophets and poets also. Literature is full of the divine thought and shapes that thought for our own age. The lips of the Eternal have not been silent all these centuries. The canon of Holy Scripture has never been closed;

2. *From Science.*

Not that science deals directly with any of the great questions of religion; but that its investigations and researches in the earth and among the stars, and in the world of living creatures, may modify our ideas of the God of the universe, His methods of activity, and the nature of His handiwork.

3. *From Psychology.*

We no longer accept the wholesale declarations of centuries ago concerning the nature of man, that pronounced him wholly depraved in all the faculties and parts of soul and body. We now study human nature itself, through the new psychology. From the pages of the soul written over with aspirations and fears and hopes and sorrows—written in scars of suffering, or tears of anguish, or characters of light—we seek to learn the true nature of this "beauty of the world, this paragon of animals."

4. *From History—past or in the making.*

The course of history is a revelation of God, the activities of the hour are signs of His presence. The pages of all history, no less than the history of Judea, are written by the finger of Jehovah—are divine as the parchments of the law, as the story of the first apostles of Christianity.

II. Nature of Our Faith

These are some of the sources from which we draw our faith. We are not confined to a microscopic examination of Biblical texts. Nature and Humanity are also sacred scripture. But what of the results?

Of these, two preliminary remarks: (1) There is general but not detailed agreement among us, and (2) under the influence of our teaching, many in all the churches have found their way to a larger faith.

1. *First, concerning God?*

The word is too large for definition. But we believe that God is *One*. We believe that he is *immanent* in His universe as the soul within the body, in opposition to the "individualized, outlined, limited being, who had planned and made the universe (in six days), and who ruled it from without, as a despot governs a kingdom." We believe that he exists, not as impersonal force, but as Intelligence, Purpose and Love, as well as power.

Without limiting or localizing God, or making Him merely a magnified man, there are certain elements of personality which we necessarily ascribe to Him. Everywhere we see signs of what, in man, we should call *intelligence*; everywhere a tendency to righteousness and retribution that, in man, we should say betokened a moral nature; everywhere, a purpose prevaillingly beneficent that, in man, we should say indicated goodness. Judged, therefore, by the only standard we possess, our reason, according to the only data we have, our own nature, we should say that the power back of all the universe and back of ourselves, which we call God, is also a power that works towards an end, works for righteousness, works for human perfection—*supremely good*.

2. *Second, concerning Jesus Christ?*

We believe that the essential nature of God was revealed in him, not as belonging to some race or order of beings above the human, but as one with us, our brother, our friend, our teacher and leader. The common distinction between human and divine is fictitious and arbitrary. God and Man are essentially alike—essentially the same in nature.

If by divinity be meant qualities that are God-like, exalted character, marvelous spiritual endowment, wonderful power of moral inspiration, a sense of oneness with the life and the goodness and the purpose of God—if these things be meant, then we believe that Jesus was Divine. Divinity does not lie in miraculous powers or supernatural birth; it lies in the soul that aspires to God and has caught the reflection of His glory.

The record of Christ's life on earth is embalmed in the fragmentary sketches that we find in the Gospels, and is to be read in the light of modern criticism and established scientific principles. But when all deductions are made, when all allowances for the growth of myth and legend are made—and that myth and legend mingle with the facts of his life related in the Gospels there can be no doubt—there still remains the figure of the supremest son of man, the sublimest Son of God.

We revere him today for the spirit he manifested and the ideals he created. We accept him as our Saviour—not by virtue of any bloody sacrifice, but by the inspiring qualities of his own character and example. We are to cultivate his spirit, to follow his teachings of love to God and man. These are the essential things; he who thus finds Christ and follows him is the real Christian, whatever he may think about Christ's rank and miracles.

3. *Third, concerning Man?*

Over against the idea that he is a fallen being we set the belief that he has risen and is still rising. Over against the doctrine that he is totally depraved, we set the facts of human nature, which show that there are germs and possibilities of goodness in his heart.

We have all had experiences that for the moment lifted us above the earth. There are times when we feel at peace within, and with all around and above us—times when we are generous, unselfish, loving and prayerful—times when we feel as if heaven were very near. What are these moments but intimations of states that may yet become permanent with the spirit? What are they but stray sunbeams stealing through thick foliage, bearing messages of the sun that shines unclouded above the forest? These radiant, transfigured seasons give evidence that we came from God and that we are on our way to Him.

We must also study human nature in the exceptionally good and great of earth. They are men. They show what human nature is capable of. The loftiest is linked to the lowest—the consummate blossom that disports in the sun from the topmost bough is brother of the unsightly roof that delves in the dark and dampness. Christ

himself is the great revealer of the divinity that inheres in human nature. He prays that his followers may be one with God, as he is one with the Father. It is a long way from average humanity to Jesus, but the virtues and graces which shine with such resplendent luster in him lie hidden and undeveloped in us.

4. *Fourth, concerning Destiny?*

We believe in the life hereafter, in the continued identity of the spirit. We believe that we are saved or lost here and now, as well as beyond. Salvation is righteousness; sin is itself damnation.

So long as there is sin, so long will there be suffering in this world or in any world. But this suffering, we believe, will be remedial and disciplinary. The old doctrine of endless torment we reject. It has been the nightmare of theology, the blight and bane of intellectual freedom. Suffering there will be, retribution will overtake the evil-doer, justice will be done. But beyond the penalty and the woe, beyond the anguish of remorse and the pangs of guilt, there arises the vision of ultimate deliverance and gladness. This vision throws a rainbow's arch over every life and lights a star of hope over every grave.

III. Application of Our Faith

This is the faith for which we stand. What shall we do with it?

1. We are often charged with preaching negations, with tearing down and failing to build. But nothing can be more positive than the faith just stated.

Is not the doctrine of the divine compassion as positive as the doctrine of divine wrath? Is not the doctrine of the rise of man as positive as that of his fall? Is not the doctrine of Christ's moral influence as positive as that of his vicarious sacrifice? Is not the doctrine of immortality with final restoration of all souls to purity and peace just as positive as the doctrine of immortality with the awful shadow of endless woe? If not, why not? We do not shatter for the sake of destruction. We do not take down a single structure of the past, but that we seek to erect a more modern one and a better one in its stead. To destroy for the sake of reconstruction is a work that may be of God.

2. If such views of God, of man, of Christ, and of destiny, do not move us to something more exalted and grand in our way of living, then, indeed, is our case a hopeless one. Our business in this world is not simply to shatter the dark dogmas of the past, but to incarnate what we deem our better thought in higher character.

3. It is pleasant to record that our fathers were not unmindful of the practical side of life and society.

At a Convention of Universalist churches in Philadelphia, in 1794, at which articles of belief and a plan of organization, understood to be from the pen of Dr. Benjamin Rush, were proposed, a resolution was adopted declaring the holding of slaves to be "inconsistent with the union of the human race in a common Saviour, and the obligations to mutual and universal love which flows from that union." And Dr. Bacon says in his "History of American Christianity", "As for

the Universalists, the record of their fidelity as a body to the various interests of social morality is not surpassed by that of any denomination."

4. And this is our inspiration! God is on the side of every soul that seeks the righteous life.

Says Dr. George Gordon: "When we rise to the vision of the truth that no falsehood can defeat, of the right that no wrong can crush, of the goodness that no evil can overpower, we rise to our best estate as members of the Church of Christ. . . . We bless God that the universe never has escaped from His control. . . . We bless God for the hope of that universe recalled to Himself." We bless God also for the assurance that the Good Shepherd will traverse every wilderness till he finds the last lost sheep! "Joy shall be in heaven over one sinner that repenteth," joy over the final victory of the Son of Man!

On the Ministry as an Instrument of Continuity in Judaism

From The Reform Advocate (Jewish), Chicago, November 27, 1926

By Gerson B. Levi

An address delivered before the students of the Jewish Institute of Religion, New York.

I am not unmindful that this is not an ordinary congregation. To duplicate a congregation such as this is, the page of history rolls back very far in the story of ordinary congregations, and we find ourselves back in times and places when any congregation was a group of learners of the Torah, disciples of the wise. And the wisest in Israel never arrogated to themselves higher title than discipleship. He who searched and expounded was not separated from the rest by a magic line, on one side of which was knowledge and on the other side ignorance of the Torah. Rather was it that speaker and listeners were included in a circle and the only distinction to be made was that the disciple of the wise at one point of the circle had exercised his privilege of discipleship for a longer term of years or more assiduously than had the others. And it was out of the few years more of devotion to the cause of learning, or perhaps through greater earnestness in the cause that he gained his right to speak.

I said a moment ago that this congregation is different from the ordinary congregation. And the difference will seriously affect the attitude that you will assume in the active ministry. I have often tried to picture to myself, in fancy, because I have never really dared to try the plan, what would happen in the communities to which we minister if we were to translate word for word a sermon of one of the great master preachers in Israel, Jellinek. I am sure that the turns, the nuances, the originality would be entirely lost and the sermon, deprived of all the assistance that a congregation should bring to it, would be empty. If it is true that the teacher must come prepared, must have gone over the materials in his mind two and three times over, and must have laboriously cast and recast them, it is

equally clear that the congregation of learners must come with complementary preparation. If a poet had to stop to explain every reference and simile or else omit all, if the thinker had to define every technical term that he uses, as often as he uses it, we should not get along very far or very fast. But the ordinary Jewish community to whom to preach you are preparing yourselves, comes for these matters with which here you are busied with very empty hands, no matter how well informed it may be in other things.

We have a right to assume that it is for that very reason that the pulpit has fallen into habits of mind and has sought to employ means and materials other than those which Jellinek the preacher had. And it is true that under the circumstances we are courting the danger of producing such sermons as might easily be preached under general and not particularly Jewish circles. We are running the risk of robbing the sermon of all the beauty that a Jellinek sermon can have, just because it had availed itself of the materials that a long and rich literature can furnish. But quite apart from the complaint that we may make, and the charges that may be and have been brought against us, the fact remains that in the meanwhile we are working with communities that have not the means of helping the preacher remove the complaint and nullify the charge.

There is, in the experience of the teachers of Judaism, one startling, distinctive discovery. It is what I might call the general and startling lack of continuity. To us who must preach and teach the discovery comes frequently that we have no foundations on which we can build. We must lay the foundations ourselves, in this period of American Jewish history.

But I should hasten to add that even today while in the community the continuity is lacking, there is no congregation however small where there are not a few souls large and generous and endowed with good vision.

But the continuity must be established for the effective working of the Jewish community. The integrity must be reclaimed. It matters little on what basis we establish the Jewish people. At one time it was thought to be racial. Except by a few, that has been abandoned in the general uncertainties of race in toto. It might be a matter of geography that will keep the Jewish community intact. I do not want here to enter into any controversy but I do want to state that I am not a believer in geographic monolatry. The Jew has a mission everywhere or he has no meaning anywhere. That is the essential spirit of his religion. The problem that he has in maintaining himself culturally in the face of a literature against him will be the same everywhere. So whatever the basis of Jewish life, the sustaining element has always been the intellectual and the spiritual construction that he has put on the world and on himself. It has maintained its entity by the simple device of having one generation tell the next generation the story of the life of all the generations. That intellectual record preserved the separate communities and connected them into a Kelal Yisrael.

And, therefore, I assume it to be the first task of the American Jewish ministry to establish the continuity of Jewish tradition. For that task we ought to begin by establishing in ourselves that continuity. When we lose that continuity we lose ourselves and become distributors of pastor oil and sweet sanctifications and hide our emptiness of heart under a pastoral, rabbinical episcopal vest as one of my good friends once called it.

And if my analysis is correct, it will mean an insistence, ever increasing, on the need that the men who are preparing themselves for the tasks of the pulpit have for putting themselves into the line of continuous Jewish intellectual and spiritual activity. It surely means that in the preparation for the Jewish ministry there are very many necessary things and some are necessary as fundamentals and some are necessary as trimmings. The two ought not to change places. The student who goes out into the Jewish ministry ought to have all that scholarship can give him. Scholars of the new day have established for us, fortunately, a new basis on which we can build a new Jewish pride. They, while they thought they were doing us a disfavor, actually have helped us to find a new glory in the Jewish spirit. They have removed the miraculous. They have removed the simplicity of the story of the books of the Bible. But in place of all this, they have helped us recognize a people working and recording, thinking and criticising, abandoning and saving until a whole literature springs up out of the heart of a whole people, child of its sufferings, blessing of its strength, hope of its experiences. Of course, we ought to know all that and we ought not to be afraid to change our valuation of Biblical literature in the new light. It is a new reverence we have for it. It is the reverence for work well done and not just beautifully received.

And then the lighter things, the poetic things that Judaism has to give we must receive and then must hand on. I regret that Jewish congregations have not the privilege of getting the Jewish poetic versions of the things of life. The Midrash ought to be on your desks and the more you read of it the more you will get an insight into the ways in which Judaism met the conditions of life and philosophy that surrounded it. Now the problems of philosophy have not changed in many days. The old problems vex and it is still worth while to know, in the language of those who made the addresses to congregations of old, the answers that were made. And the answers must have been good, for the Jewish community has actually survived and the job of the intellectual was to give the materials for the survival.

And when you have that, for your own sake you ought to know more than anything else the literature of the beginning of our particular period. You may, from this place, go forth into Orthodox communities. That may be a theory, it is hardly likely. We know of many congregations that have moved on to Reform—not a one that has moved onto Orthodoxy. You will most probably go into Reform congregations. Then you ought to know the literature of the masters of the Reform movement, the men who were at the beginning

and who sought not as their opponents said of them to destroy Judaism but to find the best means of making Judaism a vital factor. Their writings throb with a high devotion to the Jewish cause. They had no desire to free themselves from Judaism. Theirs was the desire to be free in their thinking so that they might the better plan for their Judaism. If they really had intended abandoning Judaism, they did not have to make the way more difficult for themselves by saying that they desired it to persist among world forces in a fashion worthy of its great destiny.

Your library is called the Samuel and Emil G. Hirsch library. It ought to mean something to you, if I may be permitted to add just this paragraph. Of Samuel Hirsch you can know as much as I do. Except this, that so often have I heard his son acknowledge indebtedness to the father that it has been for me one of the great examples of intellectual continuity as well as just mere lineage. But of Emil G. Hirsch I happen to know a little more. And that one thing more was that he, in himself, was a splendid example of the continuity of the whole of Judaism. You may have thought of him as a brilliant orator and public preacher. But at the foundation of his work there was endless working at the source of Jewish learning. Better than many an Orthodox preacher could he use the Midrash, and resee its fancies. Finer than many a Zionist could he put the case of Jewish culture. I am hoping that as you finger the books on many of which his name is inscribed, you will have something of the desire that he had to make the whole content of Jewish learning his, the whole spirit of its literature his. That made him.

And so finally, it seems to me that the duty that you have before you is a double one. First, it is to steep your souls in the great stream of Jewish thought keeping nothing in Judaism foreign to you. That is mere honesty of scholarship. You ought to consider that you are the expounders of the experiences of a very peculiar people, with every thought movement of the human race. And the marks of the struggle are to the discerning eye very visible. Here it is a line in the prayer book and hidden in the letters of the line there is the battle against dualism. Here it is the prohibition to exalt a short section of the Biblical literature and you have hidden away in the prohibition a statement of the wholeness and essential unity of the whole spirit of the writing. And at no time, and this you must consider, was there really any successful method of coercion in Judaism. There was persuasion and discussion and decision by students who had only the sanction of knowledge to make their sayings count. The whole literature should be yours, for you are to be stationed in the long line of the students who direct the course of Jewish thought. Nor should we leave this thought with you in this form. I would like to suggest that, in the fulfillment of this first duty of yours to steep your spirits in the stream of Jewish thought, you should not leave this institution at your graduation from it without having some one make out for you a list of the books that you should have in your working library. Three or four hundred books assemble into the

library where you will live. These books should bring you the corners of Jewish life and work and from them draw your knowledge and your strength for the Jewish pulpit.

Of course you will have other books. These you will read as does any man who lays claim to culture. These you may know, and set aside; but the books of your working library you will never get through with. In them you will find the deposits of the thinking in philosophy, mysticism, legislation or mere ethics and history. The knowledge of these things will make you a specialist, by virtue of which you may claim and gain the recognition as a specialist in this world of specialization.

And then you will have to face the other duty. When you go out into the Jewish ministry for which you are preparing yourselves, you will try to establish the continuity that you have gained for yourselves, also in the community of Israel. The establishment of the continuity in the intellectual possessions of Israel is what you owe to Israel. I am sure when you come prepared and when you take up your tasks, you will feel the great joy in your life, in increasing measure, the spiritual and intellectual kinship with the characters and the traditions and the literature as well as with the strivings of the Jewish people. That will be the beginning of Jewish integrity, strength and safety for the men and women of your generation. That will help realize in these new days the statement covering old conditions—Israel a unique, a continuous people the world over.

Anglo-Catholicism and Its Promise for the Future

By Prof. Chauncey B. Tinker, Ph.D., of Yale University

Catholic Cause Will Triumph

I think there can be no doubt that the Catholic cause is destined to triumph in the Episcopal Church, and that for the very simple but sufficient reason that the Catholics, though at present a minority, know exactly what they want, and are determined to have it. Other groups seem to have no such clear or permanent plan. The Protestant-minded among us inherit from the past a negativism which becomes more and more of a burden as their original "protest" is forgotten.

Experience leads me to believe that the future of religion will be with the united, not with the individualists. Religion is a fellowship, and cannot flourish among individualists, each believing what seems good to himself. The vagueness and devisiveness of other schools of thought seem to point to their ultimate disaster. Catholics cannot be vague, and cannot be cut off from the vast momentum of Christianity which has been gathering force through the ages, and, since you have conferred upon me the office of prophet, I exercise my function by announcing fearlessly that we shall triumph, and 'ere long.

Modern World Intolerant

The powers which I find arrayed against the historic faith are of a peculiarly noxious kind. The modern world is supposed to be

specially tolerant, whereas, in fact, it will tolerate only what is consistent with its philosophy, which is that of scientific determinism, the unseen tyrant that governs modern thought. Mind, I do not say Science. Religion has nothing to fear from pure science, for science is daily becoming more mystical. Physics has destroyed matter beneath our feet, and mathematics has made way with space and time. The true pioneers of science bring us face to face with the essential mystery of existence, without a realization of which no religion can long survive. Chemistry, physics and mathematics are merging into philosophy, and philosophy may at any moment meet and embrace religion. But when we assert all this, we are dealing only with the advance guard, whose beliefs have not filtered down to the general public, which is inoculated with the notion that science has established the one and only, and, indeed, the final approach to eternal truth.

A "Gideon's Army"

Among the 110,000,000 of the United States, we Anglo-Catholics are a corporal's guard, or shall we say a Gideon's Army?

But our witness today is too often vitiated in the eyes of the world by compromise with the "intellectuals," desire for numbers, and worship of respectability. The cure for this is simple—to express ourselves so clearly and dogmatically that we shall no longer be commended for our inclusiveness.

If we manifest sufficient Christian love of our fellows we shall win our converts easily enough, and if we learn to show forth the joy that we feel in our religion we shall find that it is infectious, for there is nothing of which the modern world is so eagerly in search as joy. Let us become like St. Francis, the troubadours of God, and we shall not be without the blessing that is reserved for those who rejoice in the Lord.

The Pontifical Mass

The climax of the Congress was the solemn pontifical Mass at All Saint's Cathedral on Wednesday morning.

Preceded by a procession of three or four hundred seminarians, priests, and prelates, in their festal vestments, accompanied by the well trained choir of Neshotah House and the A. Cappella Choir of Evanston, the Mass was celebrated with the beautiful ceremonial of the ages.

It is difficult to imagine more lovely music than the Missa Marialis, simple as it is, or a more striking offertorium than Gretchaninoff's Cherubic Hymn, rendered by the A. Cappella Choir under the direction of Dean P. C. Lutkin of Northwestern University.

Seated in the sanctuary were Bishop Webb of Milwaukee, who pontificated, and Bishop Murray, Presiding Bishop. In the chancel sat the visiting bishops, vested in copes and mitres, and accompanied by chaplains in dalmatics; the Greek, Polish, and Serbian Orthodox bishops in their colorful vestments also with them in places of honor. Some three hundred priests in cassocks and cottas filled the front seats.

Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers by Will Durant, Ph.D. Simon and Schuster, New York, 1926. 586 pages., \$5.00.

The "Story of Philosophy," says one writer, "is one of the most surprising books of the season. The reasons for this seem two: philosophers who know say that it is a first-rate summary of the various schools of thought; and laymen say it is first-rate reading." John Haynes Holmes, the pastor of the New York Community Church, says of it: "The dry-as-dust dead wood of scholasticism has been changed by the magic of Dr. Durant's pen into the pure gold of human interest." John Dewey, professor of philosophy at Columbia University, calls it "thoroughly scholarly, thoroughly useful, human and readable." "Dr. Durant," he goes on to say, "has humanized rather than merely popularized the story of philosophy." These are only a few voices in a great chorus of praise and laudation. And the amazing thing about it is that the reader before he has gone very far in the book, is convinced that it is all true. The book is the best seller of the season, in that line. The publishers began with a modest 1,500 copies; a month later they added another 1,500; then 2,000; then 5,000; in August they printed three times 10,000 copies. At the end of that month 52,000 copies had been printed. If they kept up this pace, 100,000 copies must have been put on the market by this time; 100,000 copies of a history of philosophy—in America!!

Our city library had bought 20 copies when we inquired. They were all out, and 75 persons on the waiting list! All this should whet the appetite of our readers for this remarkable book. The reviewer in the New York World goes as far as to say that the book is as exciting as a news report of a first-class trial in the Criminal Court Building. Well, that is the newspaper style of advertising; but we say, brethren, a feast is prepared for you, come and eat, and then tell others.

The book has 11 chapters: Two about Plato and Aristotle. Then, overleaping the space of nearly 2,000 years, Francis Bacon opens the modern age. He is followed by Spinoza. The 5th chapter tells of Voltaire and the French Enlightenment; the 6th chapter, of Kant and German Idealism. The whole 7th chapter is given to Schopenhauer. Herbert Spencer and Friedr. Nietzsche are treated in the next two: Chapter X deals of contemporary European philosophers; and chapter XI closes with a review of American Contemporaries. One may dis-

agree with the choice of the author. Why, for instance, was Cartesius omitted? Why was not a chapter given to Rousseau instead of Voltaire? Why a chapter of 50 pages to Nietzsche when Hegel receives only "a note," of 10 pages?

But doubtless he had good reasons in every case. Sometimes he selected a philosopher because his personality was more fascinating, and sometimes because his views could be made to yield more to the modern reader.

Space imposes on us limitations, but we have hardly ever felt it harder to confine ourselves within them than in this case. The discussion naturally starts with *Socrates* as Plato represents him. The writer warms up to the old sage as he comes to the final scenes in the philosopher's life, and cannot forbear quoting verbatim from Plato's magnificent—though simple—description in the "Phaedo," passages which can never be read without deep emotion (See our own discussion of Plato's 4 Socratic Dialogues, in Jowett's translation in the January number).

It is surprising when studying these old systems to see that these men grappled already with the problems that seem to us modern. During the war and after, millions thought the Germans had invented the maxim that might was right. Taking up the story of philosophy we notice that the human mind has been arguing about that, pro and con, from Plato to Francis Bacon, and from Bacon on to Nietzsche. "Morality is an invention of the weak to protect themselves against the strong," so argues the Sophist in Plato's *Gorgias*. The teacher of the Superman, then, was not borrowing from Darwin only, he was indebted to the Greeks no less than to the English.

Americans can learn much from Plato's *Republic*. According to him the best state is the one governed by the wisest men, that is, by philosophers. Plato, however, calls his dream of an ideal state a "Utopia"! Utopian it was then and utopian it has remained ever since. Still, the world seems to be less sure to claim that democracy is the last word in state craft, than it was 10 years ago.

"Socrates," says Renan, "gave philosophy to mankind, and Aristotle gave it science. All the immense advances made by science later have been built upon the foundation laid by Aristotle." The author gives us a good account of the life and achievements of this "polyhistor," this man whose mind was at home in every field. 2,000 years have merely changed the incidentals of his "logic"; and his ethics ruled the church until the Reformation.

Zeller says of Aristotle, the scientist: "He was compelled to fix time without a watch, to compare degrees of heat without a thermometer, to observe the heavens without a telescope, and the weather without a barometer. . . . Of all our mathematical, optical and physical instruments he possessed only the rule and compass, together with the most imperfect substitutes for some few others. The attractive force of matter, the law of gravitation, electrical phenomena, pressure of air and its effects, the nature of light, heat, combustion, etc., in short, all the facts on which the physical theories of science are based

were wholly, or almost wholly, undiscovered." Nevertheless, the vast body of data gathered by him and his assistants became the ground work of the progress of science, the text-book of knowledge for 2,000 years, one of the wonders of the work of man.

Greek independence in thought died with its political independence. Alexander the Great spread its culture throughout Asia, but "the Oriental spirit of apathy and resignation also found a ready soil in decadent and despondent Greece." The introduction of the Stoic philosophy by the Phenician merchant Zeno (about 310 B. C.) just as well the later Epicureanism—the apathetic acceptance of defeat, and the effort to forget defeat in the arms of pleasure—were theories as to how one might yet be happy though enslaved.

The Romans take the field now as the masters of the world. They are organizers of states but not of thought. They are creative in practical affairs, not in speculation.

When the Roman empire breaks up, its place is taken by the Roman church. She unified the world with the magic of an unvarying creed. Even philosophy (that of Aristotle) was employed to show the reasonableness of her faith; philosophy, however, only as the handmaid of religion; as a trainer in orderly thought, not as a source of metaphysical knowledge. The Renaissance follows, pregnant with forces that were to produce the modern age. Greek thought and culture, newly discovered, were one of the chief factors of the Great Revival. Its tendency was to free the human mind from ecclesiastical shackles. It helped in the religious emancipation—Reformation of the church. It was creative in the sphere of the beautiful and ushering in the greatest period in the Arts. It taught man to look out upon the material world and study its laws, resulting in the birth of modern Science.

The author selects *Francis Bacon* as the chief apostle of the age of science. He is the product of the Elizabethan age, the greatest period in English history. He combines in himself the contemplative and the active temperament. He is a great scholar, thinker and scientist as well as a politician and statesman. He is generally called the father of modern inductive science. Instead of spending his time in theories, he cultivates observation. Thought is to be the aid of observation, not its substitute. First the world is to be studied carefully in its various fields, and out of the data thus found general laws are to be deduced.

Of Bacon's finest literary product, the "Essays" (1597-1623) the writer says: "They are like rich and heavy food, which cannot be digested in large quantities at once; but taken four or five at a time they are the finest intellectual nourishment in English."

Bacon scorns knowledge that does not lead to action. "Men ought to know that in the theatre of human life it is only for gods and angels to be spectators."

Bacon has often been accused of atheism, and the whole trend of his philosophy is secular and rationalistic. Still, he says, he had rather believe all the fables in the Legend (of the Saints), and the

Talmud and the Alcoran, than that this universal frame is without a mind.

The politics of the Essays are those of a man in his station. He wants a strong central power. Monarchy is the best form of government. He is an outspoken militarist; he deplores the growth of industry as unfitting men for war.

Bacon had taken all knowledge to be his province and had long planned to coordinate every science in a great work of his own. "Knowledge is power," he said, "not mere argument or ornament; it is not an opinion to be held but a work to be done; and I am laboring to lay the foundation not of any sect or doctrine, but of utility and power." We see that he has his eye always on the practical usefulness of all knowledge. The books he produced to carry out this plan ("Advancement of learning," the New Organon (on Logic), etc.) are not read much to-day, but our author says, they moved the intellects that moved the world. Never was any man so great a stimulus to other thinkers. It was due to his suggestions that finally, in 1662, the Royal Society was founded, which was to become the greatest association of scientists in the world.

The whole tenor and career of British thought have followed the philosophy of Bacon. "Wherever the spirit of control has overcome the spirit of resignation, Bacon's influence has been felt. He is the voice of all those Europeans who have changed a continent from a forest into a treasure-land of art and science and have made their little peninsula the center of the world." "Men," says Bacon, "are not animals erect, but are mortal gods. The Creator has given us souls equal to all the world, and yet satiable not even with a world."

Bacon died in 1626. In his will he writes: "I bequeath my soul to God. My body is to be buried obscurely. My name to the next ages and to foreign nations."

This does not sound very modest, still, "the ages and nations have accepted him."

Spinoza, the "greatest Jew of modern times" (Renan), finds a full and enthusiastic appreciation in the book. The life of this lonely man, who in a garret, in Amsterdam, composed his pantheistic system, which was to influence the greatest minds of the future, is interestingly told. Nourished on Jewish learning and Greek philosophy, he was deeply responsive to the striving of the modern age (Descartes). He examines religion and the bible with a critical eye. The conclusions he comes to as to the Old Testament and the God of Israel, lead to his excommunication by the Synagogue. The Bible, he says, uses a deliberately metaphysical or allegorical language. It was written for an entire people and, secondarily, for the whole human race. Therefore its contents must be adapted to the understanding of the masses. His object is not to convince the reason, but to attract and lay hold of the imagination. Hence the abundant miracles and the repeated appearances of God: a necessary adaptation to the public mind. Jesus was a great teacher. His person, freed from the impediment of dogma, would draw all men.

Spinoza's idea of God is pantheistic. The personal features of God, in the Bible, are a concession to the understanding of the people. God and nature are the same. By this he does not mean that God is the sum of all existing material things. God is, rather, the eternal order of the world or what is called the laws of nature. Or again, the mind of God is all the mentality scattered over space and time, the diffused consciousness that animates the world. His view of mind and matter is monistic. Thinking substance (mind) and extended substance (matter) are one and the same thing, comprehended now through this, now through that aspect.

Happiness is the goal of conduct. It comes if the passions are guided and controlled by the intellect. We are free only when knowledge rules the instincts. All conduct is predetermined, by outward causes such as ancestors, training, social environment. Still there is room for precepts, commands and prohibitions, for they participate in determining conduct.

Spinoza does not believe in personal immortality. Our minds are the fitful flashes of an eternal light. As part of the universal whole we are immortal, but as the river merges with the ocean and loses its identity, so may the drop of human existence that is ourselves, at death, cease to live and begin to be (in the whole).

Spinoza was long abhorred as an "atheist." It was Lessing who restored him to repute, and in "Nathan der Weise" he raised a monument for him. Goethe became an ardent disciple of Spinoza, and the great minds of the German idealists were deeply influenced by him.

In ch. V the author draws a most interesting picture of *Voltaire* as the chief representative of French Enlightenment. He gives him more than 50 pages, even analyzing his long-forgotten romances. The old cynic seems to have a deal of fascination for him. He waxes warm as he describes the marvelous vitality and fire of the man, the fertility of his brain and the vigor with which he at all times fought religious bigotry.

We used to hear much of the agony of Voltaire's last hours. There is nothing in the book, or perhaps anywhere, to substantiate this. His last statement, given to his secretary, was: "I die adoring God, loving my friends, not hating my enemies, and detesting superstition."

Ch. VI is on *Kant* and German Idealism. Philosophical skepticism ran riot in England. Berkeley taught that all we know of material things comes by sensation. We therefore do not know matter in itself but only our sensations of it. Hume did for mind what Berkeley had done for matter. Nothing is in the mind, he said, which was not before in the senses. Mind is a tabula rasa, there are no innate ideas. In fact we can never get hold of mind itself. All we know is states of consciousness and feeling. In all probability there is no soul.

"Nothing was left then, and philosophy found itself in the midst of ruins of its own making. No wonder that a wit advised the abandonment of the controversy, saying: "No matter, never mind."

But as Hume himself had said, when reason is against man, man turns against reason. "The time had come to judge this judge, to examine this ruthless Revolutionary Tribunal that was dealing out death so lavishly to every ancient hope. The time had come for a critique of reason. That was *Kant's* great work. We have neither space nor time to give an account of this chapter in detail. With the exception of Royce's volume on Kant (and other German philosophers), we have never found as clear and satisfactory a presentation of the work of the Koenigsberg philosopher, in the English language. Especially in this true of the Critique of Pure Reason.

Of the "categorical imperative" he says, "the philosophy of evolution suggested irresistibly that the sense of duty is a social deposit in the individual, the content of the conscience is acquired, though the vague disposition to social behavior is innate. . . . But perhaps the day will come when a disintegrating civilization will welcome again the Kantian call to duty." Chapters VII—IX deal with Schopenhauer, Herbert Spencer and Fr. Nietzsche; ch. X with Bergson, Croce and Bertrand Russell. Their philosophies are explained to a great extent out of their natures and lives. The author finds good in all of them, and to read a chapter at a time opens treasures to the students where he had not looked for them.

The book closes with *Santayana*, Spanish born and never quite at home in the Protestant world of his manhood (a wit said of him that he believed there was no God, and that Mary was his mother); *William James*, who taught Americans the "cash values" of faith (a "long-term investment"); any faith is good that works; greater as a psychologist than as a philosopher; and *John Dewey*, of Columbia University, to whom "the problem of philosophy is not how we can come to know an external world, but how we can learn to control and remake it, and for what goals. Philosophy is not the analysis of sensation and knowledge (for that is psychology), but the synthesis and coordination of knowledge and desire."

The book whose contents we have tried to sketch is a wonderful guide to the one who seeks to inform himself on the development of philosophical thought. The writers are right who say that the author has "humanized" the study of philosophy. In fact this is the chief merit of the work. It keeps the philosopher's system in close touch with his life. And the wheat is winnowed from the chaff. The writer never forgets that he writes for the man of the 20th century. He does not tell us what system he has himself (or what system "has him," as we heard a philosopher say years ago, of Hegelianism). But we do see that philosophy's main task is to him to be a guide to real life rather than to absolute knowledge.

It has been a great pleasure to read the book, and any one who wants to procure for himself an intellectual treat, will find it here without fail.

The Spiritual Element in History, by Robert W. Mc Laughlin. The Abingdon Press, 1926. 312 pages, \$2.50.

Has history a final meaning? Is there a goal to which all development is tending? Can a progress be discovered, not a continuous progress, but a progress in the long run? And is this progress to be found in the element of the personal, so that it might be said in a certain sense of the word, "History is a person," and in the growth of the personality towards perfection, and in mankind's development "to a perfect man, unto the measure of the stature of the fulness of Christ" (Ephes. 4, 13), is to be found the ultimate meaning of the history of the race?

This is the question that the author of this book is trying to answer. It is evident that, however unconsciously, he is approaching the problem as a Christian, as a man who has already answered that question to himself. He is a believer in the "kingdom of God." The establishment of that kingdom is to him the purpose of history. All men and all thinkers bring to the interpretation of human things certain assumptions, and the writer's assumption is that God is in, and back of all, history, and in Jesus Christ does the divine plan find its realization. Other epoch-making historians have grappled with the problem according to their mental attitudes. *Augustine*, in his "De civitate Dei," sought to point out the evolution of the divine plan of salvation in history. *Hegel* gave an intellectual interpretation of history. To him it is the record of the forward moving of the "idea." The idea, or thought, is the underlying force of all phenomena. This idea is all-inclusive, it is absolute, and in man, more particularly in the speculative philosopher, the absolute comes to self-consciousness. What the philosophic mind holds in the clear, though vague, form of thought, the religious man possesses in pictorial representation. *Marx*, on the other hand, is plainly materialistic. History to him is shaped by economic forces. Man is the product of his environment. Climate, soil, natural resources, machinery, industry, wealth are the factors that determine civilization. Competition is the soul of the capitalistic system. Organization of the proletariat, the great productive elements of society, will lead to the socialization of wealth, replace competition by cooperation, and insure the benefit of civilization to the hitherto submerged.

There is an element of truth in all these interpretations, so holds the writer. The solution lies in the coordination of all these factors. But the spiritual is the most important, because the moral and religious side holds the center in the building up of personality.

Scientists and philosophers, he thinks, have been more ready of late to admit the importance of the spiritual than the historians of our days. While in a former generation historians of world repute were favorable to the appreciation of religion (*Niebuhr*, *Ranke*, *Droysen*, etc.), their modern successors almost leave it out of the reckoning. *Spengler's* "Decline of Western Civilization" is fairly unchristian. *Robinson* in "The Mind in the Making," in stating four sources

of influence in the making of the modern mind fails to mention as a fifth the influence of historical Christianity. Wells and Van Loon might be mentioned in the same connection. There are exceptions. Shotwell e. g. in "The Religious Revolution of To-day" says: "Religion is as constant a factor in history as gravitation is in the material world."

We agree with the writer that a historian who fails to see the determining influence of Christianity on human development, and of the Reformation on the emancipation of the modern mind, is color-blind and unable to paint a true picture of the past or the present. We doubt, therefore, whether even the ablest historian, if he is unchristian, can be a true interpreter of man and his mind.

The author in his discussion of the shaping elements of history and of its interpreters, has used the illustrative method. He acquaints us with a great many writers on the subject and their position.

He deals with a subject so vast and difficult that his book is looked upon by himself only as a contribution to the understanding of the problem, not as a solution.

The Mind in the Making. The Relation of Intelligence to Social Reform by James Harvey Robinson (New School for Social Research, New York City) Harper and Brothers, 1921. 235 pages.

This book was written in 1921 when the nation was "seeing red"; when reaction was forgetting that the World War was waged for democracy; when the "American Legion" turned its 100% intolerance on the "Radicals"; when the Socialist members were expelled from the N. Y. assembly; when the Lusk committee made war on Bolshevism in schools and colleges (the Rand School incident).

At that time the author raised his voice in protest against an attitude that would not brook criticism of existing conditions or institutions, against the standpatters to whom the constitution of the U. St. was as sacred a document as the Holy Scriptures, and the present economic and social order the best of all possible systems. He pleaded for an open mind, for a calm judgment, for scientific detachment. Under the circumstances it required considerable courage to take the unpopular side; and if conditions have changed since then and much of his argument seems somewhat out of date to-day, the writer deserves credit for not being swept off his feet with the rest of the people.

Besides, his main line of thought is not affected by the evanescence of the war psychosis. To him the human mind is at all times influenced by prejudices, and only more so when extraordinary events throw it entirely out of balance. What we need is a clear understanding of how we come to have the opinions we hold. Man inherits most of what he considers most valuable from the past. It grows up with him without his having any clear knowledge of how he acquired it. He thinks he has good and solid reasons for it, when in reality it is only a part of the mental and social traditions passed on to him.

The writer, therefore, proceeds to investigate the roots out of which the tree of our present knowledge has grown up, or, as he says, to uncover the historical layers on which our modern civilization rests. The "Mind in the Making" means to him "what we know and our attitude to it—our disposition to increase our information, classify, criticize, and apply it." He finds that man in general is a very conservative animal. He resents change or even the suggestion of it. He holds to the past as though it was just as holy as it is old, and just as well founded in reason as he imagines it to be. Let him but see that his present knowledge has all grown up from sources that can be pointed out, and from a crude and superstitious stage of human development, and he will be ready for new light and thorough adjustment.

In the realm of science we have long come to use the critical method. We observe the facts, we make experiments. We see how nature works and then are ready to use it for the benefit of the race. In the social sciences—which is the field of the present investigator—we lag behind, shackled by preconceptions, unwilling to adopt the same method that has revolutionized the study of nature.

There are 4 layers in man's history that exert an influence on the working of his mind, the animal mind, the child mind, the savage mind and the traditional civilized mind. "In all our reveries and speculation we have three unsympathetic companions sticking closer than a brother and looking on with jealous impatience—our wild apish progenitor, a playful and peevish baby, and a savage." The writer is a thorough evolutionist. That we come from "a speechless, houseless, toolless past," is to him one of the most fully substantiated facts.

He raises the question why man alone of the primates was able to produce a civilization, but is, of course, unable to answer it. That man ever was in "a state of nature," i. e. brutish, is only a presupposition, he admits, but one, he says, which is forced upon us by compelling evidence, conjectured and inferential though it is.

Religion had a psychological and historical root. Man finding in himself a mind which, in dreams, seemed to wander from the body and have an independent existence, ascribed the same to nature's powers. There is in him an inherent tendency to personify all phenomena. Morality, equally, is the product of experience. What was found to be collectively helpful was good; what was harmful, bad.

In addition to our animal heritage, we have an intellectual one. He finds in it three factors: the Greeks, Medieval civilization and modern science. The Greeks were the fathers of critical thought. Plato's speculations and Aristotle's analytical achievements influence us to this day.

Medieval civilization was other-worldly. Life on this earth is only a probation for heaven. God is an arbitrary being, in his interference in nature and in his dealings with man. Salvation can only be found by accepting the "Christian Epic" (so called by Santayana), which begins with Adam and culminates in Christ, the second Adam, the Son of God, the saviour and judge of man.

Natural science has broken the bondage of the past; at least in the few. It contributed most to the liberation of the intellect, and it accomplished wonders in its own field. The next step is to employ the same thoroughgoing zeal, the same love for truth, the same intelligent application to existing needs, in the social field.

It seems to us that here where definite suggestions are expected, the author rather disappoints us. He has no program to advance; he is not a socialist. He is only deeply impressed with the imperfections and evils of the present system. What else then is to be put in its place? And if Christianity is largely a matter of dogmas which have no basis in actual fact; if morality is only the sanctioning of the conventional ("to the modern student man is neither good nor bad"), what substitute will science furnish for these spiritual forces?

As we said, in the discussion of McLaughlin's book (the preceding review), a writer who does not count the coming of Christ and the Protestant Reformation among the chief factors of our present civilization is not a true interpreter of the human mind in its making. The book is interesting, it has been quite popular with students for some years. Still it relegates important fields of human thought and belief to the realm of superstition and then offers instead the support of science for things science has never been able to accomplish.

Protestants Under Polish Rule, by Ludolf Mueller, formerly Vicar of Schoensee, Poland. Evangelical Press Association for Germany, Berlin—Steglitz, 1926, 146 pages.

The fate of the German minorities which came under foreign rule by the Treaty of Versailles, is deplorable everywhere, but nowhere as bad as in Poland. The greater part of the provinces of Posen and West Prussia were given to Poland with a view to weaken Germany and to strengthen France's eastern devoted ally, Poland. There was in the Versailles Treaty a clause which guaranteed to the people in these parts cultural and religious independence, freedom of conscience and education of their children in the mother tongue. But already in 1923 the then Prime Minister, Sikorski, "rejected in unmistakable terms all decisions arrived at by the League of Nations or by the Hague International Court of Arbitrations, as not being binding upon the Polish Government" (!) And all his successors maintained the same attitude.

Poles and Germans have never been friends, and now when the Poles hold the whiphand they ride roughshod over the most ordinary rights of their fellow-citizens. Beside the racial animosity there is the difference in religion. The Poles are fanatical Catholics, the Germans are Protestants. The Poles feel that the German pastors and churches are the natural defenders of the German language and cause. They hate them therefore for two reasons, and in resolving on a policy of de-Germanization, they are persuaded that they will, at the same time, wage a victorious battle against Protestantism.

It can readily be seen what fatal consequences such an attitude

of social and religious bigotry on the part of the government, will have for the unfortunate German Protestants. The book shows how numbers of Protestant pastors have been expelled on any trumped up charge; how their churches have been hindered in their charitable work; how Protestant schools have been harassed and closed, condemning thousands of children to grow up without adequate instruction. An especially illuminating case of the lawless methods of the Polish government is the robbery of the Paulinum, the deaconess hospital at Posen. Without a show of reason or a resemblance of right it was taken from its owners and disposed of according to the arbitrary plans of those in power.

A particular chapter is devoted to the machinations of the notorious Rev. Bursche of Warshaw. This man has been General Superintendent of the Polish Lutheran Church for 20 years. He is a fanatical Pole and has always hated the Germans from the bottom of his heart. He has never let a chance go by of vilifying the Prussian government and people. Besides, he is an exclusive Lutheran while the Protestant church of Posen and West Prussia stands on a Union platform. He is, and always has been, the trusted ally of the Polish government in its war on the German church, German language, school and sentiment.

The outlook for our fellow Protestants and fellow racials in the new Poland is exceedingly dark. There is a deep religious spirit in them. They know how to suffer and to stand fast. Still in the war of might against right the victory seems often to be on the side of the former. And then, the world knows little about the sufferings of the poor Germans in those distant parts and cares less.

Nevertheless we don't know what the future may bring forth, and in the meantime we must walk by faith, as the writer does when he says in closing that the United Evangelical church in Poland will not die but live if it continues to depend upon the living God.

Das religiöse Angeficht Amerikas. Einzeleindrücke und Charakterzüge von Lic. Dr. Hermann Werdermann. Verlag von C. Bertelsmann, Gütersloh, 1926.

Der Verfasser ist schon mit mehreren Büchern vor die Öffentlichkeit getreten (alle bei Bertelsmann erschienen). Eins derselben, „Wir Pastoren“, ist f. Bt. von Chworowsky im Magazin sehr günstig besprochen worden wegen der einschneidenden und aufrichtigen Selbstkritik, zu der es den Pastorenstand auffordert. In dem vorliegenden Band erhalten wir die Eindrücke, die W. während seines halbjährlichen Aufenthalts in unserm Land insbesondere von dem religiösen Leben des amerikanischen Volks erhalten hat. Die meisten Besucher von drüben, die zu uns kommen und später ihre Beobachtungen veröffentlichen, übergehen die religiöse Seite vollständig; oder sie tun sie kurz ab mit der Behauptung: es ist alles oberflächlich, Reklame, Scheußeil! Der Dollarkultus ist die Religion Amerikas!

W. dagegen sagt mit Recht: Wer nicht sieht, daß die Religion, die Kirche eine der stärksten Mächte im amerikanischen Volksleben ist, ist durch

Vorurteile geblendet. Was das Buch hervorragend auszeichnet, ist seine Objektivität. Der Verfasser sieht und prüft alles mit der Absicht, erst kennen zu lernen; wenn möglich, das Gute zu finden. Und wenn sich bei ihm die Kritik regt, so hält er mit dem Urteil zurück. Er läßt sich nie zum vor-
schneilen Verdammen hinreißen, noch zieht er aus einzelnen Fällen allgemeine Schlüsse, sei es nun im Guten oder Schlechten. Es ist kaum möglich für einen Fremden, mehr gerecht und vorsichtig, selbst in der Beurteilung unsympathischer Dinge, zu sein als der Verfasser.

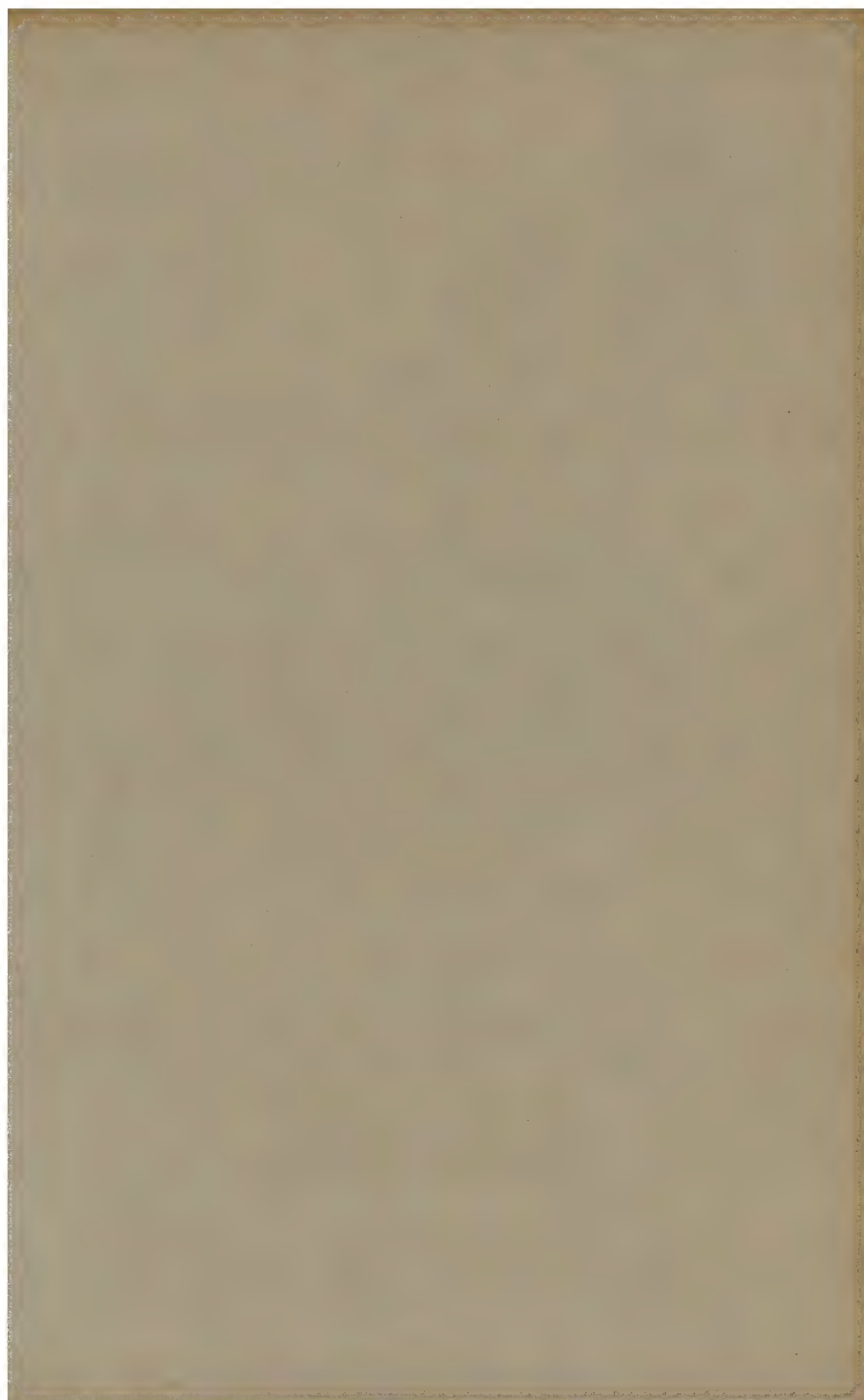
Infolge dessen mag mancher Leser finden, daß W. in der Objektivität fast zu weit geht, daß er zu keinen festen Schlüssen kommt, und daß es sein Buch etwas pikanter gemacht hätte, wenn er zu Zeiten etwas temperamentvoller aufgetreten wäre. Das ist ja eine Geschmacksache. Uns hat die Sachlichkeit des W., seine absolute Billigkeit und „sweet reasonableness“ (mit M. Arnold zu reden) äußerst wohl getan.

Das Hauptinteresse solcher Bücher für den Einheimischen und besonders für den, der selbst Deutschland kennt, liegt in der Unmittelbarkeit der Eindrücke, die der W. gibt. Ihm ist alles neu, und er sieht alles, was von seiner eigenen Welt verschieden ist, mit vollster Klarheit. Indem er diese Eindrücke nun sofort auf dem Papier festhält, setzt er den Leser instand, ebenso frisch und klar zu sehen und zu vergleichen wie er. Der Leser sieht also mit des Verfassers Augen die Dinge in ihrer Verschiedenheit; zugleich aber befähigt ihn seine längere Erfahrung abzuwägen, ob er dieser oder jener Seite den Vorzug geben sollte.

W. war bei uns Austauschprofessor. Er hat die Synode in St. Louis, Chicago, Detroit, Buffalo und an andern Plätzen kennen gelernt, und jeder Synodale wird gern lesen, was er darüber zu sagen hat. Jedoch W. hat sich überall umgesehen, bei den Lutheranern, Katholiken, den Sekten, den Juden, Unitariern usw., überall mit derselben Bereitwilligkeit klar zu sehen und gerecht zu sein.

Wir haben das Buch mit großem Interesse gelesen und sind gewiß, daß es vielen unsrer Pastoren genütz- und anregungsreiche Stunden bereiten wird.







VOLUME 55.

APRIL 1927.

NUMBER 3.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod
of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

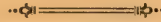
≈ CONTENTS ≈

| | PAGE |
|--|------|
| Evil in the World, G. Nussmann | 161 |
| The Synod a "Branch", H. E. Koenig | 173 |
| Why a Dilemma? T. J. Herrmann | 179 |
| Pastors' Pension, H. L. Streich | 183 |
| Der Modernismus und Wie. G. F. Schueke..... | 188 |
| Die Erscheinung des Heils. Prof. Grützmaker..... | 196 |
| Editorials | 210 |
| The Christian World | 216 |
| Book Review | 228 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.



Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamp-hausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

MAY 1927.

EVIL IN THE WORLD AND THE JUSTICE OF GOD

G. NUSSMANN

The theme as stated takes for granted the existence of both in the world: evil and God. The underlying thought is that these two should not exist together, that the explanation of one demands an explanation of the other.

Nothing is evil or good in itself and for itself. We know of evil and good only in relation to conscious beings. There is neither evil nor good where there is no intelligent mind to draw comparisons or to judge.

To arrive at the proper conception of evil and good a standard of evaluation must be accepted. This standard may be subjective or objective. It is almost self-evident that the objective is the preferable one. Of an objective standard we expect that it be comprehensive (inclusive of practical, empirical and individual experiences and judgments) and intensive (penetrative, capable of discerning the nature, content, and trend of the phenomena evaluated). If we accept this definition of an objective standard we must come to the conclusion that in the case of the evaluation of good and evil we have no infallible standard. The subjective enters more or less into the forming of judgments. In spite of this fact men feel the necessity of coming to some conclusion or at least making an attempt toward the solution of the problem.

We shall find our problem enhanced when we turn from the

consideration of the evaluation of evil and good to that of the conception of God. We have been taught that a creation presupposes a creator. We have learned that there is law in the universe and we have concluded that it must have been originated by an intelligent super-mind.

In what relation does God stand to the universe which He created? Shall we accept the position of deism according to which God is somewhere far off while the universe keeps on the move like a wound clock? Then something is wrong with its mechanism. Or shall we rather accept the teachings of pantheism: God is all and all is God? If besides good we still find evil in the world, then God is both good and evil, unless we sternly deny the existence of evil or account for its appearance by making it a delusion of the mortal mind. . . . Are the doctrines of theism more acceptable? God is the supreme person who sustains and governs the universe. In this case we should have to come to some conclusion as to the mode as to what the old dogmatists called 'concursum divinum'. By this was meant the divine activity and its relation to the activity of limited creatures and powers, or in its relation to the development of the world in so far as this is destined by creational, final 'causae efficientes.' In other words: how can God be at the same time immanent and transcendent? If He is immanent, in what connection is He to evil in the world?

The Scriptures state: 'God saw everything He made, and behold it was good.' But there is the fact of evil. Its existence reflects upon the nature of God. This creates a problem, the solution of which may never entirely be found. On the other hand we may say that God does not need justification on our part. We feel, however the necessity of at least approaching the question for the sake of our own faith. Attempts toward a solution of the problems have been made from different angles. We shall review a few of them. An aspect which almost despairs of the solution of the problem is that of pessimism.

PESSIMISM

As the first expression of pessimism we take a book of the Old Testament: Ecclesiastes. The central thought of this book which recurs in various forms is emphatically expressed in 1: 2: "Vanity of vanities; vanity of vanities, all is vanity." The author is a sceptic, not a thoroughgoing pessimist. In writing 3: 17a: "I said in my heart, God will judge the righteous and the wicked" he manifests his belief in a living God. But he still is haunted by many doubts: In this world he does not see any justice. Man and beast are treated alike: "all go into one place; all are of the dust and

all turn to dust again." He doubts whether there is a beyond. The only thing he exalts is wisdom: "wisdom is as good as an inheritance" 7: 11. But as this is not able to solve the riddle of life, he advises to enjoy life as long as one is in possession of it ch. 9. The book is in so far significant as it points beyond the Old Testament and establishes the need of a new faith, in which there is also the note of hope.

An elaborate system of pessimism is Buddhism. Its founder was Buddha Siddharda who lived in the fifth or sixth century B. C. A noble prince and man of thoughtful disposition, he had come in the end to the conclusion that ignorance is the cause of all evil. The expression of this evil he found centralized in birth, disease, suffering, old age and death. Existence is on the whole a curse. The best one can do is to seek Nirvana, the extinction of all personal desires and passions in the attainment of a perfect impersonal beatitude. This end is won by right comprehension, right resolution, right speech, right action, right mode of life, right efforts, right thoughts, right peacefulmindedness. Buddhism knows no supreme God or creator.

A great admirer of Buddhism was a German philosopher, Arthur Schopenhauer. According to him all willing arises from want, and want means deficiency, and deficiency is suffering. The world in which we live is not the best, but the worst possible. For this reason non-existence is better than existence, and the only salvation is the complete negation of the will. This resignation begins with complete chastity and voluntary poverty. True salvation comes only when all striving ceases, when we mortify the body by the voluntary crushing of all desire and all activity. The saint who was thus put to death within him all the strivings of his will becomes henceforth a being that is only reflective. "Then nothing can trouble man any longer, nothing can move him, for he has cut all the thousand chords of will which hold us bound to the world, and, as desire, fear, envy, anger, drag us hither and thither in constant pain. He now looks back smiling and at rest on the delusions of this world, which once were able to move and agonize his spirit also. Life and its forms now pass before him as a fleeting illusion, as a light morning dream before half waking eyes, the real world already shining through it so that it can no longer deceive; and like the morning dreams they finally vanish altogether, without any violent transition." This is the Nirvana of Schopenhauer.

Although pessimism lays much greater stress on physical than on moral evil we may appreciate its sense of the reality of evil so often minimized or obliterated by its opposite—optimism.

OPTIMISM

One of the great exponents of optimism was Gottfried Wilhelm Leibniz. His work which comes into consideration here is the *Théodicée*. In it he seeks a *sufficient reason* for the world as it exists. Now this sufficient reason is based upon a moral purpose. In creating just this particular world God has made a world that comes closest to the moral purpose he has in view. It is "the best of all possible worlds." Evil looms up to us as big as it does because we consider it from our narrow point of view. If we but saw it from the standpoint of the whole, if we could view it as God does, we should recognize it as necessary to the highest perfection. Cover a picture so that only a small part remains visible. This will appear to you as a confused mass of colors and the closer you examine it the less you will be able to learn what it depicts. Uncover the whole picture, assume the correct point of view and you will be able to behold and to delight in its beauty. Listen to music. Often composers mingle discords with harmony. Discords cause a tension of the nerves and therefore displeasure. So much greater is the pleasure that follows the relief attending the resumed harmonies. Everything in life has its two sides, sweet and bitter, cold and hot, dark and light. This fact is the very law of enjoyment. "Es kann der Mensch nichts weniger ertragen, als eine Reihe von guten Tagen."

An evil should not be judged by itself, but always be viewed if at all possible, from the point of view of the whole. It may be necessary to avoid greater evils, or it may be justified by being the means toward the attainment of a good that far outweighs the evil. In physical pain it may serve as punishment or in an educative capacity. As moral evil it is correlative to the good, because without evil there would be no freedom, and without freedom, no virtue. "We cannot lay the blame for evil upon God. God is responsible for realities only in so far as they are positive and perfect; evil is a negative fact, which results from the necessary imperfection and limitation of finite creatures."

The theory here expounded has many excellent points and is principally applicable to natural evil. In the struggle with the forces of nature man suffers many a seeming defeat. But in reality this struggle has been an immense benefit to man. It has developed his resourcefulness, and helped him to attain those wonderful achievements of which our present civilization is so proud.—Pain is not so great an evil as it is often considered to be. It may play the role of a good friend by giving a danger signal of an oncoming disease. Disease is in fact an attempt of our nature to rid our body of some condition or matter that has encroached upon

it.—Even death is not as so often assumed the greatest of evils. It is implied in the structure of the human organism. The Wandering Jew would be condemned to a fate more terrible than death. The death of the old and incapable of advancement assures the progress of the human race.

There is nothing detrimental to our idea of God in saying that He is the author of natural evils. He is immanent in this world and the whole of nature is dependent upon His will. As described in the Psalms of the Old Testament, He is in the storm and in the quake, but also in the still small voice. That in the whole God's dispensations tend to lead mankind upward one may readily assert. But we must confess our inability to vindicate Him when we come to examine particular cases. To rationalizing thought, Job's fate will forever remain a problem.

That even moral evil fits into the rational scheme of God, Georg Willhelm Friederich Hegel tried to prove. "The real is the rational," he said. It is our part to accept it and to try to discover its meaning, not to condemn or praise. Sin attaches to man because of his finite-infinite nature. The solution of this contrast is found in the idea of development. Sin is a stage in the evolution of man through which he rises from naive innocence to self-determined virtue. It is for this reason 'good in the making' and contributory to the final harmony and perfection of the whole.

We must concede that there are elements of truth in this position. Sin does form a transitional step in the history of mankind, but it is not at the same time of a transitory nature. Its positive and really detrimental character is not fully recognized. It is here where we need more of the conception of moral evil as we found it with the pessimists. We cannot afford to lose ourselves in the realm of the universal and impersonal. We must deal with concrete facts. As soon as we do this we find great difficulty in connecting the particular with the whole and establishing harmony between the antagonism of conditions as they are and a good ultimate goal. Let us for instance take the last war. Some ask the question, "Why did God permit this awful struggle?" and add, "It cannot be a God of Love. "Viewing the whole," we may answer, "It is just because He is a God of love, and because this love is a holy righteous love, that his war did come." Wickedness brought to the utmost must destroy itself. "Our God is a consuming fire." It may be long in coming, still we hope that something good will rise from this conflict. The widow, however, with her children whose husband lies buried in one of the trenches of the battlefield views the outcome of the war from an entirely different point. Could we expect her to rise to the heights of a philosopher, and

look at her misery in the light of the whole? Or could one imagine that the assassin of Sarajewo was able to comfort himself with the thought that his dastardly deed was a link in the development which finally will bring to mankind a better era?

The trouble is that in many explanations of evil its material and moral aspect have somewhat been confused. While we may claim for the former a somewhat measurable quantity (we may be able to estimate the loss caused by flood or earthquake) we go wrong by assuming the same of moral evil. Indeed, moral evil is a reality, but as a quality of the human soul. It is a condition from which all mankind suffers, and of which sinful acts are merely the excrescences. How did this evil get into the world and is God in any way responsible for its presence? These are questions of prime importance.

ATTEMPTS TO EXPLAIN THE ORIGIN OF EVIL

Primitive man does not feel the existence of evil as a world problem. He takes it as a matter of fact without attempting to find any explanation for it. He is only concerned about the manner in which to combat the specific evil that threatens to interfere with his well-being. Only by reflecting and by the conception of a world order man is led to enquire into the origin and meaning of evil in the universe.

The animist assumes that a personal life or soul exists in inanimate objects and in the phenomena of nature. He distinguishes the spiritual world (souls, demons, angels, deities) from the material world. The former may or may not dwell in the latter, but they are responsible for much of the good or evil which exists in the world. In a similar way we find that in polytheism, on a higher plane of religion, the good and evil forces of nature have their correspondents in the realm of the gods.

According to the animist's idea the soul of an individual while yet in an upper world chooses its earthly fate before it enters the body. We meet similar ideas on different strata of human thought life. The great philosopher Plato held the preexistence of the human soul and tried to prove it. So did some of the early Church-fathers, among whom Origen was the greatest. Human souls existed as angels in heaven. Because they fell into sin, they were expelled from heaven and doomed to a period of probation on earth during which they were to inhabit a body of flesh and blood. It might be interesting to state in passing that Mormonism in our day teaches almost identically the same doctrine. Vast multitudes in the Orient believe in the transmigration of souls, where each succeeding incarnation must bear the consequences of the good or evil acts of the antecedent life.

A striking attempt to interpret the existence of evil was the ancient religion of Persia. All good and all evil were traced to two underlying principles (hence the name dualism). The conflict between these was represented by the warfare of Ormuzd the god of light and the source of all good, against Ahriman, the god of darkness and the author of evil, who in later Parsism held equal sway with Ormuzd. But it was thought that in the end the god of light would conquer the god of darkness.

In some respects there is a similarity between the Persian and the Jewish religion. Whether or not the Jews received their idea of Satan from the Persians has not been decided. Modern scholars like Koenig and Marti assume that as a whole the idea of the personification of evil in Satan has grown from within the thought life of the Jews themselves while some modifications of it by the knowledge of Persian conceptions could not be denied. Satan is the adversary, the leader of evil angels, the tempter of men and the originator of evil among men.

In the New Testament he is called Devil i. e. the Slanderer, the Prince of this world, the god of this world. The latter expression may be interpreted 'the ruler of this period.' Other names in the New Testament are: the enemy, the accuser of our brethren, the dragon, the old serpent, Beelzebaal or Beelzebub.

If we hold that the devil is a real spiritual personality "the god of this world" we must guard against making him in his attributes almost equal with God and thus falling into the error of dualism. One other difficulty should not be left unmentioned: while we are ready to blame the devil with introducing all moral evil into the world, we, at least most of us, are willing to concede that it is God who causes natural evils.

Even if we concede that the devil is he through whom sin has come into the world, who is in the end responsible for it? If the devil is a fallen angel God had created and if God foresaw what was to come, why did He create him? Furthermore if God knew beforehand that man would fall into sin, why had He not prevented the catastrophe by simply abstaining from creation? Is it true that God Himself is the author of evil?

None less than John Calvin himself taught the doctrine of double predestination i. e. God not only foreordained from eternity the just to eternal bliss, as Augustine and Zwingli, Luther and Melancthon held, but also the wicked to eternal condemnation. According to Calvin God ordered Adam's fall into sin. His conception of God was that of an absolute sovereign, whose last object was limitless self-glorification. The happiness of the blessed and the torment of the condemned both contribute alike to this

glorification. God creates the good and the evil in order to manifest His divine honor.

On the fields of psychology and philosophy we meet with a similar current of thought. Here it is called determinism. It is claimed that a man's action is dependent upon his motives, and his motives are determined by his nature and by the conditions in which he finds himself. Where in a mind different motives struggle for expression the one that is strongest will in the end result in corresponding action. The mind yields in such a case to the impact of a motive, for which it is, strictly speaking, not responsible. If this history were true, no one could be made responsible for anything he did. Practically followed out this theory would lead into utter chaos of human conditions.

We must concede that much of what the determinist says is true. We are placed into conditions which we have aided to make only in the least degree. Our physical and mental conditions are such that we find ourselves limited in numberless ways. No matter where we look, in the physical, mental, and spiritual sphere, we find ourselves a part of this great universe, so closely interwoven with it that we cannot but acknowledge our dependence upon it. But after all one may place over against the universe and even over against God his own personality, his ego. He distinguishes himself from all other things and all other personalities. He is a unit for himself of which there is none other in the world. If he is mechanically determined in all his decisions and actions then he is merely a cog in a great wheel. But if he observes that the universe is not a mechanism but an organism he feels the throb of life and freedom. He is an individual, a microcosm, the type of the macrocosm without him, of which he nevertheless feels himself a part. Any act he commits, although he may be influenced by all the different factors of life (heredity, environment, education, position, health or sickness etc.) is his own and he is responsible for it. The degree of freedom in which he acts may be of different tensity. It stands to reason that his freedom in action will be ever so much greater, the closer he relates himself to the physical, mental and spiritual laws by which this universe is governed.

In laying the responsibility for moral evil upon man it seems that we have not sufficiently vindicated God. If He foreknew that man would abuse his Godgiven powers and lapse into sin thereby subverting these powers from serving to the glory of God to rebellion against God, why did God create man? Could He not have created another world in which evil would have had no place? If we answer this question in the affirmative the further enquiry would be evoked: Then, why did He not do it? In case we say

No, we seem to limit His omnipotence. To speak of God's limitations seems at first to savor of sacrilege. But is it not true that in defining (the very 'define' means primarily 'to mark or determine the limits or ends of') God's nature—as much as that can be done from our very limited point of view—we limit Him. But in speaking of these limitations we must not regard them as limitations from without, but from within, necessitated by God's very nature. Let us take one instance. God is a self-conscious personality. Man is a self-conscious personality. He knows that he is not God, he is of God and in God and to God, but he does not possess God's self-conscious personality. Just as little God could be man.

Let us assume that God wanted to create a universe that would be the expression of His nature and the manifestation of His power. In His mind all possible worlds were present. There were two worlds foremost of all, one where evil in its various forms would have been impossible and everything and everybody good, and another one where the path to light led through darkness and the attainment of good was reached only by the conquering of evil. Had He chosen the first one He would have had to admit, at least to Himself, that He was either unable or unwilling, or both, to cope with evil. This would have spelled defeat for God. So, from the very nature of His being, God was compelled to create a world in which there was a possibility to sin, but in which there was also to be achieved a victory that in value would far outweigh all the sacrifices, all the groaning and travailing on the way.

In coming to this conclusion we have somewhat gone beyond the boundaries of philosophy, into regions where it is not able to follow. One of its great devotees, Lotze, confesses in his *Microcosm* (II. 716) "I would lay stress upon the decisive and altogether insurmountable difficulty which stands in the way of its being carried out scientifically—i. e. upon the existence of evil and sin in Nature and History. It would be quite useless to analyze the various attempts that have been made to solve this problem. No one here found the thought which would save us from our difficulty, and I too know it not." Whither shall we turn in our perplexity?

THE REASON OF THE CROSS

In our search for a solution of this perplexing problem we must seek a plane upon which the solution seems at least more probable than on the plane of the intellect. But is there something higher than that? We must enter that of religion. Now religion is far more than a mere theory of the transcendental. It is an attitude in which all the faculties of the human being, feeling, thought, and will are brought into relation to the unseen. We call

this attitude faith. Finely does Bergson say: "Because the whole man enters into faith it brings him nearer to reality than thought alone." Faith is also a 'Weltanschauung', not one that is so much realized as attained. 'Weltanschauung' is largely contemplative, discriminative, faith active. 'Weltanschauung' summarizes and epitomizes the things of this world, faith deals with those of another, which, however, reaches into this world. Faith takes up the 'Weltanschauung' based on science (or whatever name one may give to this ever changing phenomenon) and adds not merely quantitatively but qualitatively to it. "Weltanschauung is egocentric, faith is theocentric. Therefore the 'Weltanschauung' of faith is a transfigured one.

But faith is more than merely insight. It is power. It directs an Abraham to leave his home and his fatherland, where his spiritual life would have been marred and thwarted. Obedient to this inner prompting he goes into the unknown. It is faith which keeps a Joseph sweet and sane in spite of the wrong committed against him, and leads him into a position of power and influence. It is faith, that lets Job, in the midst of his sufferings of body and soul exclaim: "I know that my redeemer liveth." (19: 25) Faith helps men of song attain a victorious attitude: "Yea, though I walk in the valley of the shadow of death, I will fear no evil, for Thou art with me, Thy rod and Thy staff they comfort me." And "whom have I in heaven but Thee, and there is none upon earth that I desire besides Thee. My flesh and my heart faileth; but God is the strength of my heart and my portion forever." We need but turn to the eleventh chapter of Hebrews to find ourselves confronted with a cloud of witnesses to the power of faith. Millions upon millions of God's children both known and unknown have found strength and joy through faith.

Concerning their own personal life men may have come to such a towering attitude. Would this be strong enough in the face of the collective evil as we find it in this world. There is no doubt that its directing and preserving influence would be immense. So the men of faith in the Old Testament all felt that a just God must lead mankind toward a condition in which natural and moral evil will be a matter of the past. This hope inspired their prophecies concerning a Kingdom in which the Messiah, the representative of God would rule and all would live together in righteousness, happiness, and peace.

This Messiah has come. He has established the Kingdom of God. But the fulfilment of the prophecy has gone far beyond expectation. It has therefore disappointed a great many who cannot see so far nor penetrate so deep. A beneficent rule alone could not

eliminate evil and bring about good. The clearest minds of the Old Testament saw this and looked forward to the times when the heart of stone would be taken from man and replaced by a heart of flesh. *Repentance* would issue into the Kingdom of God.

In the case of the individual, repentance is brought about by his becoming convinced that his past and present are wrong and he is heading toward his own ruin. But how shall mankind as a whole be convinced of its evil condition? God must provide a means by which the world can be shown that in seeking to find itself it was actually loosing itself, that the course it takes, is that of wrong leading to its ruin. God gave Jesus, the Sinless, the Holy One. He came into His own, but His own received Him not. He taught the way of life: "He that findeth his life shall lose it, and he that loseth his life for my sake shall find it." They considered it strange and perceived it not. Miraculously He conquered again and again physical as well as moral evil; they attributed His power to Beelzebub, the prince of demons. Should He gain ascendancy, their power would wane. They failed to understand Him. Then they feared Him. Out of fear grew hatred. And from hatred to action is but one step. They crucified Him.

At the cross all the evil forces of man were combined: religious bigotry, greed, perversion of truth, faithlessness, political trickery, blind physical force, bloodthirstiness, obstinacy, reviling. All these may probably be found in connection with other murders. But here they constituted the crime of crimes because they were directed against the Holy One of God. So the cross stands as the sign of evil, physical and moral. To the world which wishes to continue in its course the word of the cross is therefore foolishness or a stumblingblock. In refusing to accept it, the world crucifies Him anew.

On the cross Christ wrought man's redemption. But not through His actual suffering and death for in themselves these are neither moral nor immoral. Redemption was not wrought passively, but actively, by Christ's inner attitude, by His victory over wrong, by being right in the deepest and widest sense of the word. Some of the factors in His victorious attitude are: a consciousness of His mission: as the King of Truth to bear witness toward it; obedience even where He did not fully comprehend the purpose of His Father; penetrative insight into human nature; deep, unbounding, saving love, His heart aching to save even those who wronged Him most; perfect trust in God's righteousness. As He had lived and taught, so He died. His death was the seal of His life, the crown of His work. In the cross God pronounced His sentence upon sin, but at the same time made it the symbol of the reconciliation of His justice and love. Thus Christ vindicated God to man.

And God vindicated Christ. Seemingly defeated He rose. Though invisible, His power is still real. No outward force, no compulsion are used. His power is inward. No man has fallen so low, that Christ could not lift him; no character is so debased that Christ could not cleanse it; no condition exists in human society so sinful or complicated that Christ could not solve it. Men who have lived in sin testify to the saving grace which lies in the name of Christ. The regenerated individual, however, is a type and a pledge of a redeemed world. "In the name of Jesus every knee should bow of things in heaven and things on earth, and every tongue should confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father." Thus God justifies Himself not to the mind of man by a method of reasoning, but to the conscience of man by a continuous act of saving love.

The world in which we live is still to a very large extent an unsaved world. Selfishness with all its folly is still the principle which actuates mankind. Serious wrongs are committed without apparent punishment. Millions die in their sins. Other millions die as the result of other men's sins. Does not God care for them? Shall we stumble and fall in the face of these obstacles? If we believe that God who has revealed Himself in Christ as the God of justice and of love we may rest assured that all the problems of life which remain unsolved in this present world will find their solution in the world beyond which is separated from us to the eyes of faith by only a thin veil. "Beloved, now are we children of God, and it is not manifest, what we shall be. We know, that if He shall be manifested, we shall be like Him; for we shall see Him even as He is." 1 John 3.

If we are Christ's disciples we must share in the cross of Christ. Peter says: "For hereunto, (namely for vicarious suffering) ye were called; because Christ also suffered for you, leaving you an example, that ye should follow His steps." "The disciple is not above his master." To follow in Jesus' steps means to have Christ's mind, to take His attitude. As His disciples look out upon a world in sin they must be conscious of their commission as ambassadors for Christ,—obediently follow the directions in which the Father leads them even if they cannot at all times comprehend His reasons,—see the image of God in man, even though badly marred,—be prompted by a deep unfailing love for their fellowmen,—trust that God somehow would vindicate them. In this manner they become co-workers with God contributing in their way to His justification among men. Triumphantly they may say: "Our faith is the victory which has overcome the world."



"THE EVANGELICAL SYNOD OF N. A."— A BRANCH IN THE LORD'S VINEYARD

BY H. E. KOENIG

(An attempt to delineate in broad outlines the present status of our Synod, to which is appended a plan of organization for more coherent, systematic and therefore fruitful service.)

Jesus said: "I am the vine, ye are the branches." A beautiful and meaningful simile! Not only is it pertinent in disclosing to the individual whether or no he is truly a Christian, it may also serve any congregation or organized group of churches, such as our Synod, as a touchstone, upon which it may accurately test its past value, its present right to exist and its possible duty to plan and strive for a better tomorrow.

Guided and controlled by the criterion set up for us in the words just quoted, we shall seek to approach and to solve the problem we have set for ourself as indicated in the title of this paper, by means of the so-called "historical method," which happens to be the approved method of modern science as it seeks to evaluate any phase of human existence which has emerged out of a historically determined situation.

We assume that all who may read this paper are intimately acquainted with the history of our Synod. Surely they will readily agree that the Evangelical Synod is a branch in the Lord's vineyard planted, nurtured and prospered by the Master Himself, having placed it in an environment which it was peculiarly fitted to serve. We must all agree that this "branch" proved its value by conveying the life-giving spirit of Jesus to thousands of His followers, many of whom would probably never have come in personal contact with Him, except through this particular channel of His grace. The question as to whether our Synod was justified in its existence in the past must be emphatically affirmed. "By your fruits ye shall know (and judge) them."

But, time, "like an everflowing stream" pursues ceaselessly its onward course, and inevitably brings about changed conditions. Today our denomination is facing a situation which is radically different from that with which our forefathers were confronted. For example: with the change of language the Anglo-Saxon influence has had free access to our ranks, ministers as well as laymen. In the past we primarily served Americans of German extraction. Today, the racial equation of our problem has become very complex. Can we, in view of the fact that conditions have changed so radically, continue to meet the large problems of today as successfully as this was done in the past in the more restricted field? The question arises as to whether it is at all necessary for us to continue to serve any longer, since apparently other branches in the Lord's

vineyard, larger, more vigorous and for many years adjusted to the situation comparatively new to us, can possibly work more effectively than we.

It must be apparent to everyone who observes the cross-currents of thought and sentiment pertaining to this question which circulate through our Synod, that opinions are widely divergent upon this subject.

We note, for example, a conspicuous and prominent sentiment, closely akin to chauvinism, which tends to overemphasize our importance. No longer, thus the argument runs, are we a mere "Synod", a rather unimportant convocation of like-minded brethren, but have advanced to the position of a "church", clearly distinct from others, with specific duties and obligations. With a widened sphere of influence, our need and mission has become increasingly important which fact ought to be reflected in an appropriate name.

In sharp contrast to the above sentiment we note that others deplore the fact that among the rank and file of our pastors there are to be found so few able theologians. Because of this, it is maintained, we shall hardly be able to make any appreciable or valuable contribution to the religious thought and life of America. The brethren who stress this apparent defect in our denomination seem to incline to the opinion that our "branch" in the vineyard has become rather rank, relatively unproductive and its fruit inferior in quality.

There is another type of depreciatory attitude assumed primarily by younger men toward the methods adopted and practised by older brethren, who, for example, only too frequently use the "please pass the handkerchief" style of preaching, which appeals to the emotions without having established its arguments upon scientifically ascertained facts. It is intimated that much dead and unproductive wood is encumbering the progressive development of the vineyard.

Fortunately, there is no need whatsoever to become unduly alarmed over the criticism hastily sketched above. In fact, unless it is morbid, dissatisfaction is usually a sign of vigorous life. It argues that the "will to live" is asserting itself quite aggressively. Apathy, indifference, although less unpleasant than criticism, indicate stagnation and impending decay. Of this we find comparatively little in our Synod.

The writer is firmly convinced that, since the work of our fathers in their restricted field of activity was of great value, there is no doubt that we, their children, are morally obliged to strive with all our might to further the normal and healthy growth of the

branch they cultivated so successfully. Obviously, the Lord of the vineyard expects us to carry on. God never abandons anything over night but has endowed man, as well as nature, with a remarkable ability to adjust himself to a changing environment as the world-process unfolds itself. Some day it will probably be our duty to merge with other branches for united, more effective work. But, *in the meantime*, it is clearly our duty to cultivate *intensively* our peculiar heritage in order that we may infuse more effectively into Protestant American church-life just a pinch of that piquant flavor which in the past distinguished the fruit of our branch from that of others. This, our peculiar "charisma", is, as I see it, 1) a sane spirit of tolerance, 2) an inclination to wholesome piety, 3) an emphasis upon religious education rather than haphazard revivalism and 4) an appreciation of the need and value of union. Of course, we find all of these desirable elements of church-life in various denominations, but in hardly any of them are they present in the particular combination as found with us.

This, then, is the heritage bequeathed us by the fathers. It is a most solemn trust. Such lofty ideals characterize it that all may well enthuse over our task in preserving, developing and infusing its spirit into American church-life. How shall we go about our task, proving our mettle as we seek to solve the problems it presents to us?

Above all we need a goodly number of efficiently trained ministers, who are as earnestly pious and sincerely humble as were the best of our sires. In order to be really successful these men must be able to meet the intellectual demands made by our generation upon all who would aspire to the difficult task of interpreting to it the spiritual implications of reality.

Secondly, we need as a denomination, and we need it badly, an esprit de corps, which shall impel us to cooperate wholeheartedly, enthusiastically, to plan wisely, and constructively, convinced that our task requires and merits loyal and loving devotion. The writer hopes that this paper may help him do his "bit" as he seeks to foster and help develop a more effective spirit of cooperation.

How can we, for example, overcome the depressing effect of being assured again and again that the rank and file of our pastors often find it difficult to work as smoothly and effectively among the people of America as pastors who were trained in other, primarily, strictly English speaking denominations? Our historians have disclosed the reason, and from them we shall receive the cue and the motive necessary to effect a cure.

It has been proved conclusively that the founders of our Synod placed no premium on ignorance. Wholeheartedly they believed

in education. The fact that in the course of development our Synod failed to achieve signal success in producing a corps of ministers conspicuous for their learning, may be traced partly to the economic situation with which they were confronted, partly to the limited demands made upon the intellect by the class of people which it was our peculiar duty to serve, partly also to the tradition and the influence of the "Missionshaeuser" whose primary aim it was to prepare and equip dependable and faithful men for service among primitive people. These "Missionshaeuser," however, did exert that influence which stamped upon so many of our best and most successful pastors that unique character of heroic devotion to the cause of the Saviour which made their work so valuable and fruitful.

Today we face a civilization which is notably shallow, yet the situation is complex. Nearly everybody has received a High-school education and with it a smattering of diffuse information. A number of our young people are College graduates. To serve them all satisfactorily the pastor of today needs at least a College education as a basis for his studies in theology. That is what the great majority of our men lack. This fact places them under a handicap. Too often we are put on the defensive, which naturally weakens our effectiveness. In spite of this handicap our men quite uniformly succeed remarkably well in serving their churches. This would indicate that their native quality is of an exceptionally high grade. That this is actually the case the writer knows from personal observation. Our Evangelical men can easily hold their own and usually excel in competition with the average student at seminaries of other denominations.

As I see it, it is primarily our duty to support wholeheartedly the progressive plans of our Board for Educational Institutions which would bring our schools on a par with the best in the land. We should encourage the progressive work of our professors as they seek to raise the standard of the work offered in our educational institutions. We shall soon furnish our quota of men who can make valuable contributions to the religious life and thought of America.

Let our young men, however, who are to profit by the sacrifices which the men already in the harness must make for their welfare, remember that any condescending or overbearing attitude they might be tempted to assume toward us older men would surely not be in good taste. At any rate, the pastors working in the vineyard have gathered experience which is more important than theory, and for that should be respected and honored. On the other hand older men should meet students and young men with absolute confidence in their sincerity.

The Board of Religious Education is confronted with a tremendous task. The fathers undoubtedly succeeded in teaching religion more successfully than we can do that today. Only painstaking, systematic research, wise planning, careful and progressive development in the realm of religious education will enable us to bring this work again to the standard of effectiveness achieved by our fathers. Our modern public school system has made it impossible to use the methods of the past successfully and yet the success heretofore achieved with them challenges us to more effective work, even though we must blaze a new trail to reach the excellence of the old standard.

As we accentuate the hope for union among Protestantism we must not overlook the fact that the ideal expressed in our "Bekenntniss Paragraph" reflects a situation which existed in Germany over a century ago. It is entirely inadequate to meet the present-day needs of America, where the largest and most active branches in the Lord's vineyard trace the source of their peculiar type of denomination to the influence of the Westminster Confession and kindred documents, at least in so far as its doctrine distinguishes and separates them from other church organizations.

As a matter of fact, the day when a union of Protestant forces might be established upon the basis of a common doctrine is passed. By many dogma is looked upon with a good deal of suspicion, emphasis being placed, however, upon religious life directly nourished by the "vine." Unite we must. Unity will probably come via the path of federation.

The plan for denominational organization appended to this paper is offered in the hope that it may point to the way along which our Synod may advance more successfully as it pursues its ideal to serve as a uniting force among Protestantism. This plan will not only make federation and eventual organic union easy and practicable without destroying the peculiar valuable elements found in the uniting branches, it ought also to help appreciably to develop a better esprit de corps, which we need so desperately in our own field if we are to cultivate that section of the Lord's vineyard which He assigned to us, as a heritage from our fathers, more successfully and commendably.

* * *

A study of the varied activities carried on by our Synod through the agency of its boards discloses that this work can be roughly divided into two general spheres. These we shall call: *Maintenance* and *Extension*.

The first group of activities is absolutely necessary for the very existence of our Synod. Unless this work prospers, even the local congregations must eventually die.

The second group is equally as important although slightly different in character. Unless these activities, which are carried on to extend the work of the denomination continue and flourish, the Synod and with it the local congregations will enter upon a path of retrogression which leads to the swamp of stagnation and ignominious decay.

To enable anyone who may be interested to gain a clear perspective of the proposed plan of organization and in order to save time, the writer has worked out a graph which shows in broad outline the main features of the scheme.

"WAYS and MEANS COMMITTEE"
or "EXECUTIVE BOARD"

A. MAINTENANCE ACTIVITIES (Budget \$550,000)

1. *Board for Synodical Activities*: (Budget \$200,000) Administration, Contingency Fund, Judiciary, Brotherhood, Women's Federation, Young People, Publishing, Literary Boards.

2. *Board for Educational Activities*: (Budget \$200,000) Eden, Elmhurst, Oakwood, Robinson, Rel. Ed., Colleges of Federated Denominations.

3. *Pension Board* (Budget \$150,000)

B. EXTENSION ACTIVITIES (Budget \$560,000)

1. *General Board for Extension and Benevolence* (Budget \$400,000 guarantee of 70% collection): City Extension, Rural Extension, Home Missions (Social Service), India, Honduras, Federated Charities Board an associated Member without participation in budget, Foreign fields of federated denominations.

2. *Expansion and Capital Investments* (Budget \$160,000 but no guarantee): Board for Trusts and Endowments (No share in budget), Present Church Extension Board (this to grant help to foreign missions and social service as well as to city and rural extension), Capital Investments, Special Boards for "drives" as directed by General Conference.

NOTE: The "maintenance" figures mentioned above were arrived at more or less arbitrarily and are used only to secure greater clarity. They are based upon a somewhat obligatory assessment of \$2.40 for each church member. (Ten cents per member to be kept each year by the respective districts.)

The figures for "extension" work are based upon a hoped-for free-will contribution made by the individual church at the rate of 20% of the amount it spends for current expenses.

These figures are by no means excessive. To actually give at that rate would necessitate no sacrifice on the part of any congregation or individual. Compared to the income of our members and the local churches the amount is negligible.

WHY A DILEMMA?

T. J. HERMANN

In a recent issue of this magazine appeared an article by one of the young pastors of our Synod, under the caption, "The Dilemma of an Eden Graduate." Now a dilemma is a necessary choice between equally undesirable alternatives. These are, according to the author of the aforementioned article, the embarrassment of trying to teach the doctrines of the Evangelical catechism, which he finds wanting, and the embarrassment of resorting to undelectable casuistry in an effort to "explain things" so as to bring them into conformity with modern conceptions. The reason for the dilemma is saddled onto the clash between the antiquated catechism and present-day liberated interpretation of Christian belief and doctrine.

May the suggestion be made in all charity that the cause for the dilemma may lie elsewhere; that it may be merely subjective and not objective at all and that hence, if any adjustment is necessary, it may be an adjustment of him who finds a dilemma rather than of that which appears to lead to a dilemma.

Youth is impetuous. It oftentimes accepts and rejects without the fine discrimination that is born of serious reflection and of careful judgment. It grows restive under authority and champs at the bit and would take it between its teeth and strike out for itself over new roads in defiance of anyone that seeks to guide it. Not that youth is to be condemned for this. It is good and necessary for the development of the man. And because of this trait youth also makes a valuable contribution toward the progress of the church, the Kingdom of God, and the world. But let impetuosity and restiveness be tempered with prudence and wise restraint lest we permit ourselves to be led into an utterly untenable position or find ourselves so deeply in the woods that in bewilderment and despair we lie down to die.

Our catechism stands in need of a revision. That fact is generally admitted, but whether this revision should be as radical as its critic impetuously demands that is quite another matter. It may be true that text books in public schools may not be used for longer than ten years in some of our states, but even a revision would not presume to alter the axiom that two times two is four, the definition that an adjective is a word that modifies a noun, the fact that Washington was the first president of the United States or that the Mississippi river flows into the Gulf of Mexico. It may be true that our catechism is a "stiff, technical, metaphysical, compendium of theology," but it is also true that no religious

teaching can hang in mid-air. It must have a foundation, whether that be the old theology or a new theology. Now the characteristic of all foundations is that they are "stiff" and of a very definite design, carefully measured by the square of logic and reared according the plummet of precise systematic thinking. If the unwise builder mistakes the foundation for a house and fails to build a beautiful superstructure upon it and is then dissatisfied with the kind of a house that the mere foundation affords to him and others, it is hardly the fault of the foundation. It may be true that our catechism violates some educational principles—as in matters of obsolete and unintelligible phraseology—but that is quite a different matter from the generalization that "there are scarcely any educational principles that our catechism does not violate." It is true that the "official doctrinal statement of our Synod should express the general or the majority confession of faith." The fact that a majority of our districts voted specifically that the catechism should be revised as to form but not as to content seems to indicate that it does just what its critic insists that it should do.

But coming to the specific exceptions to the doctrinal position of the catechism taken in the article at hand. An attempt at an apologetic might be prefaced by the observation, drawn from the writer's own experience, that lack of proper assimilation of the large mass of knowledge that the young pastor brings with him to his work may lead him to dilemmas where later on he will find none. The fact that food that is rich in protein lies heavily on the stomach does not lead to the equally undesirable alternatives of either to stop eating or to have a surgical operation performed on the stomach. It simply means that one must give heavy food or a big dinner proper time to be digested and assimilated. Not that anyone, least of all a pastor, will ever come to the point where he can afford to stop searching and thinking and praying and where nothing will any longer be seen "in a mirror, darkly," but that little by little he will be given to know more fully, if but in part.

The article under consideration gives glaring evidence of the lack of assimilation of some of the things heard and entered into the note book at Eden. The writer does not presume to hold any brief for the faculty at Eden, but he fails to find any incongruity between what is purported to have been taught at that institution and the teachings of the catechism.

The statement that "it is needless for dogmatics to include a special doctrine of angels" is not an imperative demand that it should not and, least of all, that the catechism, which no Eden professor has ever recommended as a textbook on dogmatics, must not make any reference to angels.

"For if the divine image denotes the destiny of man and the capacity which he possesses therefor, there is certainly opposition to this destiny in a perverted direction of the will, and thus there is abuse of the capacity" is plainly no argument against the teaching of the catechism that "man lost the image of God", but rather a frank acknowledgment of the loss of the image of God on the part of man. That this loss was total and complete is not taught by our catechism, is not taught by Dr. Irion in his able exposition of the catechism, and has never been taught by any Evangelical pastor, who by the very nature of his work sets forth his faith in the possibility of the redemption of mankind.

"It is a mistake to regard sin essentially only from the point of view of something inherited and furthermore to explain this heritage as a heritage of guilt—", certainly does not stand opposed to what question 65 of our catechism teaches. Its critic seems to have overlooked the words, "essentially only" in the above quotation. That the catechism does not regard sin essentially only from this point of view is clearly indicated by the answer to the question that follows. And where is the catechism guilty of the declaration that original sin is guilt in the sense that actual sin makes men culpable?

"It is wrong to hold that all has its basis in the first sin," is to all appearances an elaboration of the above quotation and not a statement in opposition to the teaching of the catechism that actual sin grows out of the corruption and perversion of man's heart wherever and whenever the human will yields to these sinful proclivities and aids and abets them. The closing sentence of answer 66 of the catechism, which its critic merely indicates by the abbreviation "etc.", "The most grievous sins are those committed with malice aforethought," clearly takes into account "the immeasurable distinctions found among sinful men" and certainly goes to show that the evil that men do is regarded as "personal sin" by this textbook.

"His (Christ's) interposition before God in our favor does not consist of an act that has direct reference to God, but one which has in the first instance reference to us—". Certainly, "in our stead", as the second Adam. Where is there any discrepancy? The fact that a legalistic and magical interpretation of the redemption can be read into the answer of our catechism is hardly cause sufficient for rising in indignation against it. Do not Christian Scientists and Unitarians and Spiritualists also read their teachings and beliefs into the Bible? And yet we still uphold it as the basis of our faith. Besides, it is quite beside the point to dig up a reference to the philosophical interpretation of the redemption where

the validity of the answer to question 77 of the catechism is concerned. The question asked is, "*Whereby* did Christ accomplish the redemption?" The answer merely sets forth His suffering and death as this "whereby" and the fact of the redemption established in consequence of it. He who would therefore spend much time and effort in presenting a philosophical interpretation of the redemption to his confirmation class in connection with this answer would be shooting beside the mark, bewildering his pupils to the extent that the great vital fact of the redemption may be lost sight of and would, in consequence, be more unpedagogical than the catechism itself could ever be accused of being by even its severest critics. The redemption as an accomplished fact, that is the gospel that brings peace to the heart and incites to love toward Him who for love of us hung upon the tree, whether reason is able to conceive of it in all its depth and breadth and height or not.

Articles such as the one in which our catechism is severely taken to task should be written—but not for publication. They should be written and then carefully filed away in order to afford the author a starting point for subsequent reflection upon the subject under consideration and should be carefully revised from time to time in conformity with the author's growing understanding and experience. In the meantime the catechism may well be given the benefit of the doubt as being the product of rich and ripe experience and of clear and deep thinking and the expression of a faith well grounded in the word of God.



PROMOTING THE PASTOR'S PENSION

REV. H. L. STREICH, EXECUTIVE SECRETARY

"Was einer nicht weiss, macht ihn nicht heiss." This is a large reason why our people are little concerned about our Pastors' Pension and Relief. "My people perisheth for lack of knowledge," cries out the prophet. And our Pension Fund is suffering for lack of knowledge. Our people know so little or nothing about our pension system.

All our cry for larger pensions, bigger gifts, more interest for our aged pastors and their widows will remain unheard like they have these eighty-odd years unless we do more propaganda work. While other denominations are building up strong pension systems, increasing the amount paid yearly, we are still providing most miserably for our invalid and retired veterans and their devoted self-sacrificing widows.

Why? Because our people know so little about the needs, the amounts paid and what could and should be done by our congregations for their worn out pastors.

Ever since I have been in the ministry I have given this like other vital branches of our Church much attention. Every year at our congregational missionary institute Ministerial Relief received much definite attention. Facts and figures were presented. Posters illustrating the situation were placed before my people. What other churches were doing for their superannuated pastors was strongly presented in word and picture. Throughout the year literature on Ministerial Relief was distributed. An "Under-Shepherd" service was held. In short everything possible was done to acquaint my people with the exact facts of how *we treat our old veteran pastors*. The result was interest and readiness to give.

Since I am in my present position no one has done more to bring and keep the subject of Pastors' Pension and Relief before our Synod at large. And everywhere I find, what I discovered in my congregations, that our Evangelicals know little or nothing about this important subject, even as they know very little about any branch of our Church.

I claim that 95% of our people know very, very little about the exact situation regarding our whole Pension System. Over 50% know nothing. A large number read the terms "Pension Fund" or "Ministerial Relief" now and then, but just what it means is "Greek" to them.

This is proven by my question on the subject at conventions everywhere. I have made it my business to find out at every opportunity what our people know about their Church. Only a very, very few can tell anything about our Pension System. Most of the

folks confess they know nothing. A few will recall a collection taken for our old pastors and their widows once a year on Memorial Sunday. But hardly ever do I find a man or woman who can tell exactly what the system is and does for the superannuated. Ignorance prevails everywhere. And "was einer nicht weiss, macht ihn nicht heiss."

And let it be remembered that the attendance at these conventions is not only a cross-section, but above the average of our people. They represent the most interested. People that will spend time and money to attend conventions are those who are concerned. Therefore if these know so little or nothing about our pension system, how much less the rest.

Indeed, I would challenge our pastors everywhere to put the test to their people some Sunday, asking how many can explain our pension system. You will not find 10% in the average church. Not even, I'm afraid, in the churches of the members of our Pension Board. Throughout the Synod you wouldn't find 2% of our churches in which a majority could intelligently explain the pension system.—I hope pastors will accept this challenge.

What's the trouble? *Too little or nothing is being done* to enlighten, inform our people about our provision or rather lack of provision for pensioned pastors.

We complain that our people are not interested, do so little for the aged pastors. Let me, speaking for the people, say and complain that too little or nothing is done to interest the people.

Every intelligent person knows that not only in business but also in church propaganda, publicity, presentation by word and picture is needed these days to arouse interest and enlist the public, whether in or out of church. And if some folks, especially those responsible, do not know this fact, it's about time they woke up in this day and age. Churches as well as business houses today are using every possible means of presenting their wares and needs to the people. People are swamped with appeals and campaigns, and if you want their interest and help you must compete with all these present-day appeals to get your article across. Here is where we have failed in our pension fund. Lack of publicity, propaganda and effective presentation of the cause of "Ministerial Relief." In the way of propaganda and publicity, *our Pension Board is the most inefficient in the Synod.*

What are we doing or what have we ever done to interest our laity in the Pension cause? So little that we can hardly find it.

During the Forward Movement a bare, unattractive, meager little four-page folder was issued.

Once a year *one* article appears in our church papers, which,

however presupposes a reasonable acquaintance and interest in the subject. Often written for *Friedensboten* readers, but not for *Herald*, only translated. Few facts and figures, examples and comparisons given. And even though this *annual* article were effectively written, how many does it reach? Only 24,000 members or families, if you please, through the *Friedensbote*, and 11000 through the *Herald*. But what of the rest? Take for instance St. Louis. We have only 1400 readers of both papers. Let this represent families if you please. But how few that reaches with the large membership in our 30 churches. In Chicago we have less than 1000 readers of both papers. Here we have 35 large congregations, some claim 500-5000 families alone. How many does the annual article reach through the thousand papers that go to Evangelical Chicago, numbering tens of thousands of families? And this comparison holds good in every large center and in the average congregation. In other words, out of a possible 100,000-150,000 Evangelical families our church papers reach only 35,000 at the most. What is being done to make the rest of our constituency acquainted with the facts regarding Ministerial Relief? You usually get out of a thing what you put into it.

The only other means of publicity and propaganda used are the annual reports to the District conferences. Here, usually, only through the written reports, read by so few delegates, often not received by some; but rarely by a stated address or prepared discussion. At best the delegates go away with the unpleasant impression that here again is one more of the already too many causes *for which the ministers want more money*. But how many delegates received a clear picture of the actual need, with their heart warmed with interest and sympathy for this crying claim of an underpaid and neglected ministry? How many delegates go home and tell their people how shamefully Evangelical pastors are treated in old age?

Thus an annual article and report is practically all the publicity and propaganda in the interest of our Ministerial Relief and Pension. What right have we to expect greater interest and giving on the part of our people? "Was einer nicht weiss, macht ihn nicht heiss."

Am I wrong in calling our Pension Board the most inefficient in the Synod? Why does the work and needs of our foreign Missions receive the largest interest and liberal gifts? They are best known. And why best known? Because of the large and everlasting, manifold publicity and propaganda by the Board of Foreign Missions.—"It pays to advertise."

During the past five years I have conducted five national con-

ventions of Brotherhood, League, and Women's Union. Three to six months before such national conventions I have written to every Board asking for exhibits and offering opportunity for presentation of their causes. Never once has literature or exhibits on our Ministerial Relief been provided, nor opportunity asked to present the subject. Here were unusual opportunities to bring before the lay leaders of our Church the crying needs of our aged pastors.

Neither have I ever seen any literature or exhibits at any of our several Summer Training Schools where the flower of our youth and the future leadership of our church gathers year after year. "Wer die Jugend hat, hat die Zukunft."

How glad I and many others would be to distribute literature on the subject but there isn't a scrap available. I have again put the subject of "Ministerial Relief" in next year's "Monthly Program." What an opportunity it will be to present the cause to our people. Will there be any material ready?

We cannot go on like this, if we expect greater interest and larger giving for our Pension Fund. If we would not receive the profits from Eden Publishing House, where would our Fund be today? Other denominations are establishing large Pension Funds provided by their people being *well informed and constantly reminded*. We too must do more propaganda work and advertise.

I was and still am in favor of a special financial campaign for our Ministerial Relief and Pension Fund. Other churches have and are doing it, and we will also have to make special appeals for gifts, especially large ones. It was a surprise and disappointment to me that the Pension Board had not prepared and presented a determined fight at the last General Conference, supported by at least the aged clerical delegates, for a financial campaign. Here again, apparently, the Board took it for granted that everybody would be interested and support the worthy cause. But here like every other time, they learned—or perhaps they didn't—that preparation, propaganda, and publicity are needed.

While a financial campaign is out of question for the present, our whole past experience and present lack of interest and support cries for very definite effective propaganda and publicity in the interest of Ministerial Relief and Pension. The Pension Board could render no greater service to the cause in the next years than to carry on an *educational* campaign. Spoken and written work, posters, pamphlets and pictures, indeed every means should be employed to acquaint every last Evangelical man, woman, and child about the condition and need of our Pension Fund, and to inspire them to greater interest and giving for same.

To do this we will need even more than pamphlets, articles,

addresses, and the like, in and out of season. We will need to put this branch of our Church, like all others, *into the regular curriculum of our educational system* all the way from the Beginner's Department up through the Adult groups in every congregation. Our church activities must no longer be left to the wish and whim, interest or indifference of our pastors and people, but become *an integral part* of the Sunday school lessons, confirmation instruction, League topics, Brotherhood and Women's Union "Monthly Programs," as well as of an annually prepared and presented "Monthly Promotional Program" by the Church at large. We must work our "Church at Work" program into a regular graded educational system for our whole constituency. Our Beginners as well as our adults should regularly learn about our Ministerial Relief as well as all other branches of our synodical work. Only in this way will we reach all,—*all the time*. Our whole promotional policy needs revision. It must become a *regular* not optional part of the educational program of every Evangelical church. Sunday school teachers must teach about Ministerial Relief, Home Mission, Eden Elmhurst, and all the other branches of our work as naturally and regularly as he teaches the Bible stories or lessons. Every Brotherhood, League, and Women's organization must discuss these church activities as regularly and naturally as they discuss their annual banquet, play or "Coffee." Here is where we have failed and are still failing. We are not utilizing our organization, Sunday school and confirmation classes for synodical and Kingdom education, and training. Not till we do this systematically and educationally will we succeed in interesting all our people either in Ministerial Relief or any other branch of our Church.

Besides thus putting the subject of Pastors' Pensions into a regular, graded all-year-round educational program, we will still need to publish special, attractive, effective leaflets on the subject. Regular articles will need to appear in our church papers, conventions, Summer schools, institutes, conferences, Evangelical Days or Weeks used for presentation of the cause by spoken word, posters, pictures and every possible form of presentation. Here is where we can begin at once until the needed graded educational system can be introduced. Here is the place for the Pension Board to begin at once, while working for the other. Give us more publicity. Carry on more propaganda. Publish some pamphlets. Inaugurate an editorial campaign for our Ministerial Relief and Pension Fund.

Perhaps, to do this we will need to call in a church publicity expert. Personally, we are convinced this will be needed. In any event, let us promote our Pastors' Pension Fund.

Unsre Kirche und der Modernismus.

Pastor G. Fr. Schueke, S. T. M.

Angeregt durch eine Debatte auf der letztjährigen Distriktskonferenz des Wisconsin-Distrikts, möchte ich mir erlauben, in nachfolgenden Zeilen einige Gedanken zu diesem gewiß aktuellen Thema zur allgemeinen Debatte zu stellen, und zwar möchte ich zunächst das Thema etwas allgemeiner fassen und über die christliche Kirche im Allgemeinen handeln, ehe ich mich an mein eigentliches Thema, „Unsre“ Kirche herannähre.

In dem Satz „die Kirche und der Modernismus“ liegt ausgesprochen, daß diese beiden in irgendeiner Beziehung zueinander stehen müssen. Dieses Verhältnis ist keineswegs die Identität, auch nicht die Relation des Ganzen zum Teil, sondern das Verhältnis des Gegenseitigen. Ich vermute und erwarte, daß dieser Theses widersprochen wird, und daß die Antithesis „Der Modernismus ist ein vollberechtigter Teil oder Strömung in der christlichen Kirche“ gegen meinen Satz aufgestellt wird. Wohl wahr, der Modernismus liebt es, sich als eine berechnete Partei innerhalb der evangelischen Kirche zu gerieren und wird von vielen gedankenlos als solche angenommen.

In Wahrheit ist der Modernismus nicht eine Partei **innerhalb** der Kirche, etwa ein dem großen Kreis der Kirche konzentrischer kleiner Kreis, sondern eine zentrifugale Kraft, die einstweilen noch nicht an die Peripherie des Kreises gelangt ist und anscheinend auch nicht besonders darum bemüht ist, dahin zu gelangen, die aber ihrem **ganzen** Wesen nach danach angelegt ist, diesen Kreis zu durchbrechen und sich **außerhalb** desselben zu entwickeln.

Gegen Angriffe von außen ist die christliche Kirche noch von je her mit Gottes Hilfe imstande gewesen, und ist es auch jetzt noch, sich mit gutem Erfolg zu wehren. Aber gegen den heimlichen Feind im Innern, gegen die Pestilenz, die im Finstern schleicht, gegen den unter der falschen Flagge „Neue Bahnen für alte Wahrheiten“ segelnden Modernismus ist die Kirche solange machtlos und wird es bleiben, als sie nicht sein innerstes Wesen erkennt — welches das ist, werden wir später sehen — und sich von ihm in reinlicher Scheidung trennt.

Ganghofer sagt einmal irgendwo: „Ein reiner Tisch ist immer ein wertvolles Stück Hausrat.“ Nun wohl, es gilt reinen Tisch zu machen zwischen der Kirche Christi und der Kirche des „Ich“, dem Modernismus. Sie gehören einmal nicht zusammen und können in alle Ewigkeit nicht zusammengehören. Möge mir niemand entgegenhalten: Wir sollen doch tolerant sein! Dem entgegen antworte ich: Nein, nein und tausendmal nein. Was hat Christus gemein mit Belial? Der Herr sagt: Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer! Die Wahrheit und das Licht können nimmermehr tolerant

sein. Tolerante Wahrheit, das ist ein Widerspruch in sich selbst, etwa wie „Dunkelheit ertragendes Licht.“ Wir können und sollen den Irrenden tolerieren, solange noch eine Hoffnung ist, ihn von der Wahrheit zu überzeugen, aber nimmermehr den Irrtum selbst. Irren ist menschlich, den Irrtum erkennen und lassen, ist himmlisch, im erkannten Irrtum verharren, ist teuflisch. Der Modernismus ist aber nichts weiter als ein ungeheurer Irrtum, weil er dem ganzen Wesen der christlichen Kirche schnurstracks zuwiderläuft.

Sehen wir auf die **Wurzeln**, aus denen der Modernismus entspringt, so wollen wir von der menschlichen Sünde als ganz selbstverständlich absehen, denn daß Sünde eine Wurzel des Irrtums ist, ergibt sich aus Eph. 4, 22 deutlich. Jedoch wir wollen die Kategorieen des Fühlens und Wollens einstweilen aus der Behandlung ausmerzen und uns auf das Denken beschränken.

Das führt uns zunächst auf das Gebiet der Philosophie. Die Philosophie lehrt denken. Dadurch hat sie einen großen und leider sehr selten segensreichen Einfluß auf die christliche Erkenntnis gehabt. Wir wollen nicht weiter auf den Gnostizismus eingehen, der bei unbefangener Betrachtung sich als eine Verquickung heidnischer Philosophie und christlicher Wahrheit darstellt, sehr zum Schaden der letzteren, die dadurch fast bis zur Unerkennlichkeit verzerrt wurde. Die unheilvollen Folgen des Gnostizismus und die harten Kämpfe, die es der christlichen Kirche kostete, ihn auszuschneiden, sind ja jedem Theologen sattem bekannt. Auch den Scholastizismus, der ja eine Anwendung platonischer und später aristotelischer Philosophie auf das Christentum ist, brauchen wir nur zu erwähnen und können uns gleich zur neueren Philosophie wenden. Auch hier sind die Einflüsse der Philosophie auf die christliche Lehre unstrittbar. Wer zum Beispiel, wie Spinoza, sein Denken auf den Naturalismus eingestellt hat und die zeitliche Schöpfertätigkeit Gottes leugnet, der kann unmöglich die biblische Stellung zur Lehre vom Vater einnehmen. Oder nimmt man mit Leibniz an, daß jede der unzähligen Monaden, aus denen das All und also auch der Mensch besteht, eine kleine Gottheit für sich in ihrem Bereich ist, so wird man vergeblich diese Theorie mit der Bibellehre von dem **einen**, allmächtigen Gott zu vereinen suchen.

Ich greife aufs Geratewohl einige weitere Beispiele der neueren Philosophie heraus. Wohin der Einfluß eines Hegel die Theologie geführt hat, zeigt das Beispiel zweier seiner Schüler, Ludwig Feuerbach und David Strauß.

Ersterer stellt in seinem „Wesen des Christentums“ folgende Sätze auf:

“*Anthropology is the secret of theology. God is man worshipping himself. The Trinity is the human family deified*” (Vgl. Weber: History of Philosophy, p. 562, Note 1.)

Wie schädlich Strauß durch sein „Leben Jesu“ gewirkt hat, das bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

Oder nehmen wir den Materialismus, der die Seele leugnet, der alle geistige Tätigkeit auf chemische Prozesse im Gehirn zurückführt, so die Willensfreiheit leugnet und den Menschen zu einer Maschine reduziert („de la Mettrie“), wie können wir da eine wahrheitsentsprechende Stellung zur biblischen Lehre von der Sünde und der Erlösung erwarten? Nun ist doch nicht zu leugnen, daß die Philosophie der Jetztzeit zum größten Teil materialistisch ist. Wenn nun gar in aller neuster Zeit in unserm eigenen Land ein Denker wie John Dewey erklärt: Religion ist nur für Kinder, ein Mann, der glaubt, ist nicht zurechnungsfähig, dann ist es sonnenklar, daß eine von solcher Philosophie beeinflusste Theologie nimmermehr die des Neuen Testaments sein kann. Wie recht mahnt Paulus den Timotheus vor der falsch berühmten Kunst (der Philosophie).

Den Einwand, daß Theologie und Kirche nicht identisch sind, daß man also innerhalb der Kirche sein und doch nicht mit ihrer Theologie übereinzustimmen brauche, weise ich zurück unter Berufung auf die Definition der Kirche. Die Kirche ist „ihrem Wesen nach die Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geist“ (Rahnis), „die Gemeinschaft der Teilhaber am Heil in Christo“ (Zoeckler).

“Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (C. A. VII.),” “Congregatio sanctorum et vere credentium” (C. A. VIII).

Nach diesen Definitionen ergibt es sich von selber, daß der Modernismus, der das Evangelium nicht rein und recht lehrt, auch nicht zur christlichen Kirche gehört, wenn er sich auch äußerlich noch nicht von ihr getrennt haben mag.

Weiter müssen wir nun auch allerdings eine falsche Einstellung des Willens als eine Wurzel des Modernismus annehmen. Der Jahresbericht unsrer Behörde für Religiöse Erziehung charakterisiert diese Strömung in ganz vortrefflicher Weise (Vgl. Berichte 1926, Seite 117). Nachdem er die Notwendigkeit des Hungerns und Dürstens nach Gottes Gerechtigkeit betont hat, fährt er fort:

“Why, such a suggestion is greeted with contempt, if not with cynical amusement. Is not this the very thing we have been trying to get away from . . . this “inferiority complex”? What man needs is greater self-confidence, not less. Man does not need God—not really need him—except perhaps as a convenient term. . . . Prayer changes nothing objectively! Give a man knowledge, and he becomes divine.”

So charakterisiert der Bericht die modernistische Theologie in ihrer Erscheinung, die auf die Wurzel zurückführt, welche die Bibel angibt in den Worten: Wir **wollen** nicht, daß dieser über uns

herrsche (Lukas 19, 14), wir wollen lieber „build us a tower that shall reach heaven.“

In diesen zwei Wurzeln denn, dem falschen Denken in der Philosophie und dem falschen Wollen im Unglauben der Selbstvergötterung, liegen die Ursprünge des Modernismus.

Was nun die **Erscheinung** des Modernismus angeht, so werden wir uns darauf beschränken müssen, die Hauptlehren, an denen die Modernisten („früher nannte man sie die Ungläubigen,“ Frau Em. Schaefer) besonderen Anstoß nehmen, kurz zu skizzieren. Wenn ich recht sehe, sind es einerseits die wahre und volle Gottheit Jesu Christi und andererseits die wahre und volle Unfähigkeit des Sünders, sich selbst zu erlösen, oder in eins zusammengezogen die alte Frage: Wie dünket euch um Christo, wes Sohn ist er? Von der rechten Beantwortung dieser Frage ist ja das ganze System der Dogmatik abhängig. Mit diesem Wort nun stoßen wir dem Modernismus gehörig vor den Kopf. Was Dogmatik! Wir wollen eben keine von Menschen gemachten Dogmen, gebt uns ein undogmatisches Christentum! Da scheiden sich dann die Wege. Dogmen sind an der Bibel begründete, wenn auch durch Menschen in verstandesmäßige Form gegossene Glaubenssätze, dann sind sie eben nicht „menschliche“ Dogmen, oder sie sind nicht in der Bibel begründet und dann eben keine Dogmen. Zum Beispiel verwirft die evangelische Kirche die Lehren vom Fegefeuer oder von der Infallibilität des Papstes und wird sie nie als Dogmen anerkennen, weil es Menschenfündlein und nicht in der Bibel begründete Wahrheiten sind. Andererseits würden wir die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit auch dann noch als Dogma glauben müssen, wenn das „Symbolum Quicunque“ nie geschrieben wäre. Der Modernismus aber schwärmt für „undogmatisches Christentum,“ weil ihm das so am besten in seinen Kram paßt; denn auf diese Weise könnte ein jeder lehren, was und wie er wollte. Damit würde man aber nach der Weise der Quäker das „Innere Licht“ über die Offenbarung Gottes stellen, und die evangelische Gewissensfreiheit würde zur schrankenlosen Willkür.

Daher stammen denn auch die vielen Kämpfe um das Apostolikum in der Neuzeit. Das Apostolikum ist aber nächst der Bibel der feste Grenzwall der Kirche, der sie scharf von allen außerhalb stehenden absondert. Gegenüber der Forderung nach einem undogmatischen Christentum muß die Kirche entschieden streng konfessionell sein. Zwar nicht so, daß wir ein Spezialbekenntnis, wie die U. N. C. oder die „Helvetica“ als wesentlich für den Bestand der Kirche ansehen, aber ein Bekenntnis muß da sein, sonst wird aus der festumrissenen „Congregatio sanctorum“ eine verschwommene Idee, in der sich Fundamentalisten und Modernisten mit gleichem Rechte breit machen können. Es hieße nun dem Modernismus viel

zu viel Ehre erweisen, wollten wir ihm gegenüber unsre Position dogmatisch verteidigen. Es wird vielmehr an ihm sein, sein Recht innerhalb der Kirche dogmen-historisch nachzuweisen; wir aber stellen uns schlicht auf den Standpunkt, daß wir sagen: Hier ist die Bibel, hier das Bekenntnis der Kirche; das ist unsre Stellung, und nun komme an, wer gegen sie anrennen will. Aber dann wenigstens ehrlich von außen her, und nicht als Wölfe in Schafskleidern sich in die Herde einschleichen und dann der Kirche von hinten den Dolchstoß in den Rücken versetzen. Dadurch, daß der Modernismus, trotzdem er die Kirche bis aufs Messer bekämpft, dennoch in ihr bleiben will, zeigt er, auf wie schwachen Füßen sein undogmatisches, ethisches Christentum steht. Würde es ihm doch sonst zeigen, wie verächtlich und unehrlich seine Position ist. Wir gestehen dem Modernisten ja ganz gewiß das Recht seiner freien Gewissensüberzeugung ohne Weiteres zu; aber wen sein Gewissen zwingt, die Lehren der christlichen Kirche anzugreifen, der sollte auch die Konsequenz ziehen und den Mut haben, es frei herauszusagen und aus der Kirche auszutreten. Es bleibt nun einmal eine fundamental verschiedene Lehre, wenn man Christi Gottheit nicht anerkennt und ihn zu einem bloßen Menschen degradiert. Aber es scheint, als ob der Modernismus die „goldene Mittelstraße“ liebt. Jesus soll auf das menschliche Niveau heruntergezogen und der Mensch, das „Ich“ zu göttlicher Höhe hinaufgeschraubt werden. Das ist alles andre, nur nicht christlich.

Auch im praktischen, täglichen Leben wird das Glaubensleben eines Modernisten himmelweit verschieden sein von dem eines Christen. In der Kirche heißt das Feldgeschrei, unter dem der Mensch in den täglichen Kampf wider die Sünde zieht: Aus Gnaden allein, durch Jesu Christi Blut, und von drüben schallt die Antwort zurück: Work out your own salvation!

In der praktischen Theologie erkennen wir den Unterschied zwischen Kirche und Modernismus in der Behandlung der Predigt. Die Kirche legt mit volstem Recht den ganzen energischen Nachdruck auf die Verkündigung der Gnade in Wort und Sakrament und läßt alle andern Tätigkeiten der Kirche erst in zweiter und dritter Linie erscheinen, wogegen der Modernismus alle möglichen Aufgaben der Kirche höher zu schätzen und mehr zu pflegen scheint als ihre alte, ihr von Christo gegebene Devise: „Prediget das Evangelium.“

Man sehe sich doch eine moderne Kirche an. Sie enthält vor allen Dingen eine Küche, dann einen Bankettsaal, eine Theaterbühne, Gymnasium, Bibliothek, Klubräume, Regelpbahnen, Billiardtische, Tennisplätze, und was weiß ich, ja wohl auch noch Sonntagschul-Klassenräume. Alle diese Einrichtungen werden auf das beste eingerichtet und auf das fleißigste benützt, aber — die Hauptsache, das Auditorium, der gottesdienstliche Predigtsaal, erschreckt uns sonntäglich durch gähnende Leere. Und was empfangen die Wenigen,

die Sonntags noch kommen? Die Kirche hat ja so viele Spezialaufgaben, da sind so viele Extrasonntage:

| | |
|------------------------|------------------------------|
| Mothers' day | Labor day |
| Fathers' and Sons' day | Go-to-church-day |
| Armistice day | International friendship day |

und wie sie alle heißen, daß für die Verkündigung des uralten Evangeliums keine Zeit übrig bleibt. Schreiber dieser Zeilen hatte vor Jahren einmal mit dem Ergouverneur Board von Wisconsin eine Debatte, in der dieser allen Ernstes behauptete, die Kirche Jesu Christi habe sich überlebt, man solle sie lieber in einen "Current Event Club" verwandeln. Da haben wir den Modernismus in Reinkultur. In Rücksicht auf die bestehende soziologische Tendenz, die jetzt in der Kirche sich breit macht, ist es mir immer als bedenklich erschienen, daß der erste Mann, der die Erhebung der Soziologie zum Rang einer Wissenschaft befürwortete, der französische Philosoph Comte war, derselbe Mann, der die Theologie als die niedrigste Stufe des menschlichen Denkens bezeichnete.

So erhebt sich die Frage: Kann die christliche Kirche **solchen** Modernismus noch als eine berechnigte Strömung in ihr selbst anerkennen? Und wenn nicht, wie kann sie sich seines erwehren?

Ich meine, wir müssen da Unterschiede machen. Die Zeiten ändern sich und wir mit ihnen. Eisenbahn, Telephon, Automobil, alles das sind moderne Erscheinungen, die sich die Kirche dankbar zu nütze gemacht hat, und ohne die sie einfach nicht mehr bestehen kann. So dürfen wir nicht **allen** Modernismus in Bausch und Bogen ohne Weiteres verdammen, sondern müssen dem Zeitgeist auch Rechnung tragen in der Verwaltung und den Methoden der **äußerlichen** Verwaltung der Kirche. Wir wollen sogar noch weiter gehen und eine gewisse Modernisierung in der Form als berechnigt zugestehen. Luthers Bibelübersetzung mußte der revidierten Ausgabe Platz machen, die King James Version den Platz vor der American Standard räumen. Der Nebraska-Distrikt hat dies in folgender Weise formuliert: „Ebenso erkennt er die Notwendigkeit an, den evangelischen Glauben in einer unsrer Zeit verständlichen Weise wie auch in Uebereinstimmung mit der Ausdrucksweise der besten Denker der Gegenwart Ausdruck zu verleihen.“ Also, wie gesagt, ein solcher Modernismus, der *circum sacra* geht, ist wohl berechnigt, und kann man sich denselben gefallen lassen, aber ein Modernismus in *sacris*, **nie!**

Wie sich aber seiner erwehren? Ich glaube nicht an Rekerprozesse, um die Ausscheidung der Modernisten zu erzwingen. Das wäre gleichbedeutend mit dem Zugeständnis, daß die Kirche daran verzweifelt, ihn in der Kraft des Geistes zu überwinden. Vielmehr wird es Sache aller Glieder der wahren Kirche sein, das *munus*

elenchthium des Heiligen Geistes walten zu lassen und deshalb nicht aufzuhören mit Wort und Schrift Zeugnis abzulegen gegen die Gefahr, die im Modernismus der Kirche droht. Gleichzeitig aber soll man es den Herren vom linken Flügel nahe legen, aus der Kirche auszutreten. Im „Friedensboten“ vom 20. Juni 1926 lese ich „sind die Modernisten unter den Predigern der südlichen Methodististen kurzerhand aufgefordert worden, aus dieser Kirche auszutreten.“ Sollte das einen Zwang zum Austritt bedeuten, so wäre es meines Erachtens verfehlt; ist es aber nur ein Appell an das Gewissen, so ist er nicht mehr als berechtigt. Wenn die Modernisten so sicher sind, daß sie das reine Evangelium vertreten, dann sollen sie doch den Rubikon überschreiten und eine eigene Kirche gründen. An ihren Früchten werden wir sie dann erkennen. Laß sehen, ob sie mit ihrer fadenscheinigen menschlichen Weisheit den Erfolg bei der hungernden Masse der Gottsucher finden werden. Das ist ja gerade die Unaufrichtigkeit, gegen welche die Kirche protestiert und protestieren muß, daß den heilsverlangenden Seelen anstatt der kräftigen Speise des Wortes Gottes eine dünne Wassersuppe menschlicher Theorien und Meinungen vorgesetzt wird. Die Modernisten wissen sehr wohl, daß ihre Kraft als kirchenbildende und kirchen-erhaltende Wahrheit schmächtig versagen würde darum kriechen sie nur zu gerne unter die schirmenden Flügel der Mutter Kirche, und suchen sie doch zu zerstören. Also reinliche Scheidung, ihr Herren Modernisten. Ist euer Werk von Gott, so wird es bestehen, wie wir vertrauen, daß die Kirche bestehen wird und muß.

Kommen wir nun zu dem Spezialthema: **Unsre Kirche und der Modernismus**, so ist ja unsre Evangelische Synode von Nord-Amerika, Gott sei es gedankt, offiziell noch unter den positiven Kirchen der Neuzeit aufzuzählen. Gewiß ist der Beschluß eines Distriktes nur zu billigen, der mit dem ehrwürdigen Synodalpräses sich dazu bekennt, „daß vor allem das unerschütterliche Festhalten an dem lebendigen Christus und seinem treuen Evangelium und an dem großen Predigtthema des Meisters: ‚Aut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen,‘ unerlässlich ist.“ Wie gesagt, so stehen wir noch offiziell — aber leuchten nicht schon die Anzeichen eines drohenden Sturmes herauf? Ist es nicht schon vorgekommen und auf der letzten Generalkonferenz zur Sprache gebracht, daß ein jung ins Amt tretender Pastor das Apostolikum nicht als eigene Ueberzeugung, sondern nur aus Achtung vor den Vätern bekannt hat? Soll nicht der Logenparagraph seinen bindenden Charakter verlieren? Ist es nicht schon offen ausgesprochen, daß man in Elmhurst als Religionslehrer keinen „extremen Fundamentalisten“ wünsche? Was soll das heißen? Man ist entweder ein Fundamentalist, das heißt einer, der an der **ganzen** geoffenbarten Wahrheit Gottes festhält, oder man ist es eben nicht, dann

ist man ein Modernist. Verschiedene Grade und Stufen des Fundamentalismus kann es doch nicht geben. Man steht entweder auf dem Grunde (Fundament) der Apostel und Propheten oder man steht nicht darauf. Extrem, soll das darauf hindeuten, daß man vielleicht mit einem Fuß nur darauf stehen will und mit dem andern — —, ja worauf denn? Mit dem andern in der Luft schweben, oder auf dem Sand (Matth. 7, 26)? Da sei Gott vor! Aber sollen wir die Augen schließen und die Zeichen der Zeit nicht sehen?

Was vorhin von der christlichen Kirche im allgemeinen gesagt wurde, müssen wir im besondern auf unsre eigene Kirche anwenden, besonders da wir evangelisch sind. Evangelisch — hat unser ehrwürdiger Synodalpräses einmal gesagt —, mehr können wir nicht, und weniger wollen wir nicht sein. Dann aber laßt uns auch festhalten an dem Bekenntnis zu und an der Predigt von dem Evangelium Jesu Christi, wie es in unserm wundervollen Bekenntnisparagraphen zum Ausdruck kommt. Darin liegt unsre Existenzberechtigung und unsre Kraft. Würden wir von dem festen Glaubensgrunde abweichen zur Rechten oder Linken, so würden wir nicht nur unsre Kraft verlieren, mit der Gott bisher Großes gewirkt hat, sondern wir wären auch nicht mehr wert eine Kirche, viel weniger eine christliche, und noch viel weniger eine evangelische Kirche zu heißen. Dann könnten wir uns ebensogut mit einer der vielen Sekten des Landes verschmelzen. Unsre große Gabe aber und Aufgabe liegt in dem unerschütterlichen Festhalten am geoffenbarten Heil in Christo Jesu, unserm Heiland.

Zuletzt möchte man mich fragen: Ja, wer bist denn du, daß du hier so große Worte reden darfst? Bist du doch nur ein kleiner Dorfpfarrer in dem ohnehin als rückständig bekannten Wisconsin-Distrikt? Gehörst du doch nicht zu den maßgebenden und tonangebenden Persönlichkeiten unsrer Synode, wie darfst du so gegen deine eigne Kirche auftreten? Meine Antwort ist: Brüder, es ist alles wahr, was ihr mir vorhaltet; aber erstens bin ich einer, der seine Synode herzlich lieb hat und ihr Bestes mit ganzem Herzen sucht, und zum andern bestrebe ich mich als ein treuer Zeuge Jesu Christi erfunden zu werden, und deshalb kann ich um des Gewissens halber nicht anders, als meine mahnende Stimme zu erheben und zu bitten und zu warnen: Laßt uns halten an dem Bekenntnis und uns hüten vor dem Geist des Modernismus, der Gottes Herrschaft im Himmel und auf Erden zu untergraben droht. Möchte doch die Stimme des Predigers in der Wüste nicht ungehört verhallen!



Die Erscheinung des Heils in der Person Christi.

Von Professor Dr. A. G. Grünmacher.

Mit der Behandlung der Person Jesu Christi wird der Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre erreicht. Die Frage nach Christus ist eine der ältesten, bleibt aber auch in unsern Tagen noch außerordentlich lebendig. Ihre Beantwortung erfolgt unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten, denn fast jede Partei und Richtung möchte den Namen Jesu auf ihre Fahne schreiben, weil sie dann erst ihres Sieges gewiß ist. So haben die einen Jesus zum Proletariatskönig gemacht, mindestens zum sozialen Reformator, die andern dagegen sehen in ihm die persönlichste aller Persönlichkeiten; den Dritten ist er der Lehrer innerweltlicher Tugend und Kultur, den Vierten ein weltabgewandter Mystiker und Asket. Für die Dogmatik treten alle diese Gesichtspunkte zurück; sie sieht in Jesus Christus ausschließlich den Bringer und Vermittler des religiösen Heiles. Damit trifft sie den Kern seines Wesens, von dem aus alle andern Betrachtungsweisen beleuchtet und richtig gestellt werden müssen. Im Unterschied zu der theologischen Disziplin des „Leben Jesu,“ die den ganzen Umfang unsrer geschichtlichen Kenntnisse zu einem historischen Gesamtbild des Heilandes vereinigen will, wählt die dogmatische Christologie aus dem geschichtlichen Stoff nur diejenigen Züge aus, die Christus als den auch gegenwärtig noch lebendigen und wirksamen Heiland erkennen lassen. Die Dogmatik wird ihrer Aufgabe gerecht, wenn sie Folgendes bietet: I. Eine Darlegung des Selbstzeugnisses Jesu und der ersten Gemeinde, II. den Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses, III. die religiöse Christuserfahrung, IV. die hauptsächlichsten dogmatischen Theorien der neueren Christologie, V. einen eigenen dogmatischen Versuch, VI. eine Erprobung dieser dogmatischen Auffassung an den Hauptzügen des geschichtlichen Bildes Jesu.

I.

Das Selbstzeugnis Jesu und der ersten Gemeinde.

Bei der Erhebung der neutestamentarischen Aussagen ist der Offenbarungsgeschichtliche Charakter der biblischen Ueberlieferung besonders im Gedächtnis zu behalten, da sich dann eine Reihe von Bedenken und Mißverständnissen sofort heben. Jesus Christus hat selbst nur allmählich den vollen Gehalt seines Wesens erschlossen und auch seine Jünger und die erste Gemeinde haben ihm erst nach und nach immer höhere Prädikate beigelegt, entsprechend den stetig reicheren Wirkungen, die sie von ihm empfangen. Infolgedessen haben gleiche Formeln im neuen Testament nicht an allen Stellen den gleichen Gehalt, noch viel weniger aber ist der Sinn, den eine

Formel in vorchristlicher Zeit oder in der Volksvorstellung hatte, identisch mit dem Sinn des neutestamentlichen Zeugnisses — eine von religionsvergleichender Seite öfter übersehene, wichtige methodische Erkenntnis. Unter diesen Gesichtspunkten werden auch die unleugbaren Unterschiede zwischen der synoptischen und johanneischen Christologie verständlicher. Während die Synoptiker überwiegend vom Standort des geschichtlichen Christus seine objektiv wie subjektiv steigende Offenbarung und Entwicklung bis zum Erhöhten betrachten, stellt Johannes den geschichtlichen Lebensstil Christi in das Licht des Erhöhten und der von ihm ausgehenden Wirkung, indem er in allen Anfängen schon die Vollendung erfasst. Da aber der ganze und wirkliche Christus nur der geschichtliche und der lebendige ist, kommen beide Ueberlieferungstypen für die Dogmatik in gleicher Weise in Betracht.

Die **volle Menschheit** Jesu ist für die Schrift eine selbstverständliche Tatsache. Der Herr besitzt Leib, Seele, Geist und darum auch alle menschlichen Bedürfnisse und Regungen Leibes und der Seele. Jesus gewinnt sein Weltverständnis auf den gewöhnlichen menschlichen Erkenntniswegen des Lernens und Beobachtens, wodurch ein Nichtwissen, ja nach Markus 11, 13 ein Irrtum in einer äußerlichen Beobachtung nicht ausgeschlossen ist. Die Identität der Menschheit Jesu mit der unsern reicht noch viel tiefer, denn ihm eignet Leidens- und Sterbensfähigkeit, ja auch auf sittlich religiösem Gebiet ist er zunächst den Menschen gleichgestellt. Jesus ist versuchbar (Matth. 4, 1; Luk. 4, 13; 22, 28; Hebr. 2, 18; 4, 15), er untersteht dem Gesetz Israels, dessen Erfüllung er lernt (Joh. 5, 30; Hebr. 5, 8). Er kann um die Einsicht in die besondere Form des göttlichen Willens in einer bestimmten Situation wie in Gethsemane ringen (Mark. 14, 32). Darum steht Jesus auch im Gebetsumgang mit dem Vater, ist ihm gegenüber demütig, und nennt den Vater größer als sich (Mark. 7, 34; Matth. 11, 19; Joh. 11, 41; 6, 17; 14, 28).

Auf Jesu Menschheit weist auch der sagt nur in den Evangelien in Jesu eigenem Mund vorkommende — sehr verschieden aufgefasste — Ausdruck „**der Menschensohn**“ hin. Er kommt besonders häufig im Zusammenhang mit Hinweisen auf die Niedrigkeit und das Leiden Jesu vor und weist damit ausdrücklich auf Jesaias 53 hin. In späterer Zeit deutet Menschensohn — mit starker Anlehnung an Daniel 7, 13 — allerdings auch darauf hin, daß diesem Menschensohn zugleich himmlische Herrlichkeit eignet, er eng mit Gott verbunden ist, zum Gericht wiederkommen wird, sodaß hier allmählich Menschensohn zu einer verhüllten Messiasbezeichnung wird. So vollzieht sich in diesem Ausdruck der Uebergang von der Bezeugung der Menschheit Jesu zu der Verkündigung ihrer übermenschlichen Züge.

Jesu Besonderheit liegt deutlich zunächst auf sittlich religiösem Gebiet. Er besitzt eine eigenartige Gotteserkenntnis und zwar auf Grund innerer Gottesanschauung und steht in ununterbrochener Gottesgemeinschaft dadurch, daß er in vollkommener Weise, den Willen Gottes erfüllt (Matth. 3, 15; 11, 27; Joh. 4, 34; 17, 4). Wider die Vollkommenheit von Jesu Gottes Erkenntnis spricht nicht das von ihm selbst konstatierte — ausnahmsweise — Nichtwissen von **Zeit und Stunde** des Weltgerichtes (Matth. 13, 32; Apg. 1, 7). Denn dabei handelt es sich um irdische Zeitmaße, die von der innerweltlichen Entwicklung abhängen, nicht aber um eine aus Gottes Wesen sich ergebende Erkenntnis. Bei dieser Sachlage ist es auch nicht wahrscheinlich, daß Jesus selbst bestimmte Angaben über den genauen irdischen Zeitpunkt seiner Wiederkunft gemacht haben soll.

Auf Grund der tatsächlichen Ueberwindung der auch für ihn durchaus ernstlichen Versuchung erscheint Jesus in seinem eigenen Urteil wie in dem des gesamten Neuen Testaments als **sündlos und heilig** (Matth. 4, 11; Joh. 14, 30; 8, 46; Hebr. 4, 15; 7, 26; 1. Petri 2, 22; 1. Joh. 3, 5; Röm. 8, 3; 2. Kor. 5, 21). In dieser ethischen Einzigartigkeit unterscheidet sich Jesus eben so von allen sündigen Menschen, wie er sich mit dem heiligen Gott zusammenschließt. Auf Grund dieser absoluten religiösen und sittlichen Vollkommenheit hält Jesus sich für berechtigt, von allen Menschen seine Nachfolge und wahren Glauben an sich zu beanspruchen in dem gleichen Sinn, wie sie sonst nur Gott gewährt werden. Jesus stellt seine Autorität nicht bloß derjenigen gewöhnlicher Menschen gegenüber, sondern auch über die der höchsten Offenbarungsträger einer früheren Zeit, wie des Moses und Davids. Er will der Träger und Vermittler aller im Alten Testament Gott allein zugesprochenen Heilsgaben wie der Sündenvergebung und des Geistes sein und identifiziert die von ihm vertretene Sache — das Reich Gottes — ganz mit seiner Person.

Infolge aller dieser Eigenschaften und Vollmachten ist Jesus für die, welchen es Gott offenbart, der verheißene **Messias**, der Gesalbte, der Heilige Gottes, der Stifter des neuen Bundes (Matth. 16, 16; 26, 64; Joh. 6, 68; Apg. 2, 36; Hebr. 1, 9). Den Zusammenhang mit der theokratischen Messianität stellt die — aber auch schon nicht rein physisch aufgefaßte — **Davidsohnschaft** her. Jesus ist nach der Darstellung der Geburts geschichten bei Matthäus und Lukas der rechtliche Sohn eines Davididen, weil er diesem ehelich, wenn auch nicht leiblich in der Stadt Davids geboren wurde. Die politische Auffassung der Davidsohnschaft des Messias durch das Volk lehnte Jesus ab und sah in ihr überhaupt nicht das eigentlich entscheidende Element seines Wesens (Matth. 22, 45). Dieses liegt vielmehr in der besonderen Beziehung seines Wesens zu Gott. Sie

wird schon durch seine eigenartige Geburt gestiftet, indem er aus heiligem Geist von der Jungfrau Maria geboren wird und insofgedessen Sohn Gottes genannt werden soll. Der Ausdruck „**Sohn Gottes**“ bezeichnet zunächst im Anschluß an das Alte Testament (2. Moses 4, 22; 2. Sam. 7, 14) den menschlichen Gegenstand besonderer göttlicher Erwählung und Liebe (Joh. 10, 34). Er ist sodann Wechselbegriff für Messias, der in einzigartiger Beziehung zu Gott als Ausrichter seines Heilswerkes steht (Matth. 16, 16). Endlich aber drückt Sohn Gottes die vollkommene — metaphysische — Wesensgemeinschaft mit Gott aus im Sinn einer vollkommenen ewigen Wissens- und Willens- und darum auch Seinsgemeinschaft (Matth. 11, 27; 28, 19; Joh. 3, 16; 5, 26; 20, 31; 1. Joh. 4, 9; Röm. 8, 33; Hebr. 5, 8). Das göttliche Element in Christus wird aber auch in einer Reihe von neutestamentlichen Stellen in dem Besitz des Heiligen Geistes ohne Maß gesehen, der Jesu innersten ewigen Wesensbestand ausmacht und Träger seiner gesamten messianischen Berufsbetätigung ist.

Die volle Wesensgemeinschaft mit Gott wird genauer ausgeführt und begründet durch die Feststellung der **Präexistenz** einer dem Vater gleichen Gottheit in Jesus. Christus ist von Ewigkeit her der wesensgleiche Offenbarer Gottes und der Vermittler aller göttlichen Wirksamkeit oder der **Logos**. Als solcher ist er auch an der Entstehung der Welt und an der bisherigen göttlichen Leitung der Geschichte in Judentum und Zudentum beteiligt (Joh. 1; Röll. 1, 16; 1. Kor. 10, 5; 1. Petri 1, 11). Er ist der volle Wiederschein und die ganze Abprägung des göttlichen Wesens und trägt von Ewigkeit her die persönliche Bestimmtheit an sich, Mensch zu werden. Infolgedessen kann der geschichtliche Jesus auch als „der Mensch aus dem Himmel“ bezeichnet werden (Hebr. 1, 3; Röll. 1, 19; Phil. 2, 5; 1. Kor. 15, 47). Diese präexistente Seinsweise Christi und das geschichtliche Leben Jesu werden durch die Fleischwerdung des Wortes miteinander verbunden (Joh. 1, 14). Der Logos, dessen Gottheit bestehen bleibt, nimmt die menschlich irdische Daseinsform des Fleisches gleichzeitig an. Bei seiner Menschwerdung vollzog er allerdings eine „Entleerung“ (Kenosis) hinsichtlich seiner göttlichen Erscheinungsweise oder der „Gestalt Gottes“ (Phil. 2, 7; 2. Kor. 8, 9).

Die Erhöhung Christi nach Abschluß seines irdischen Lebens gibt ihm sowohl die göttlichen Seinsweise zurück, die er als Präexistenter hatte (Joh. 17, 5), läßt aber außerdem auch noch seine Menschheit in die Sphäre Gottes aufgenommen werden (Apg. 2, 30; 1. Petri 1, 21; Phil. 2, 9). Jesus erscheint nunmehr als der **Weltherr**, der Kyrios, als Gott, der den Menschen lebendig und wirksam gegenwärtig ist und zum unmittelbaren Gegenstand ihres

Kultus, ihres Gebetes, ihrer Religion wird. — So bezeugt die Schrift die volle Menschheit wie die volle Gottheit Jesu Christi, die in Bekenntnis und Erfahrung ihr Echo finden und die zu verstehen die Aufgabe der christlichen Theologie wurde.

II.

Das kirchliche Bekenntnis.

Das **apostolische Glaubensbekenntnis** beschränkt sich neben der Nennung der einzelnen Heilstatfachen darauf, die Beziehung Christi zu Gott durch „eingeborenen Sohn,“ zu den Menschen als „unsern Herrn“ zu bezeichnen. Das **Nicänum** versteht den ersten Ausdruck dahin „ex patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialtem patri. Es fügt eine Beziehung Christi zur Welt hinzu und vermittelt die Verbindung von Gottheit und Menschheit durch die Menschwerdung. Das **Athanasianum** bekennet in den Formen der zeitgenössischen Theologie die Einheit in dem Unterschied der Gottheit Christi in Bezug auf die beiden andern trinitarischen Personen, sodann die volle Menschheit, wie die volle Gottheit, die aber eine Unterordnung des Menschgewordenen unter den Vater nicht ausschließt. Die Gottmenschheit kommt durch die „assumptio humanitatis in deitatem“ zustande und „sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus.“

Das **reformatorische Bekenntnis** drückt die gleichen Tatbestände genau in den gleichen Formen der altkirchlichen Zweinaturenlehre aus (Augustana II). In den Katechismen legt Luther den Nachdruck auf die Stellung Christi als des Herrn und Königs gegenüber seinen Gläubigen. Formula Concordiae VIII führt im Abschluß an Luther und im Gegensatz zu den Reformierten die Zweinaturenlehre durch die Behauptung einer „communicatio idiomatum“ weiter. Sie tut das aber wesentlich nur in der einseitigen Form, daß sie die göttliche Natur ihre Eigenschaften, sonderlich die Allgegenwart, der menschlichen Natur mitteilen läßt, die sich aber jener im Stand der Erniedrigung gewöhnlich entäußerte. Das Interesse ist nicht mehr auf die geschichtliche Menschheit Jesu, sondern allein auf die vergottete Menschheit des Erhöhten gerichtet, sodaß das spätere Bekenntnis in dieser Richtung nicht mehr die heilige Schrift voll ausschöpft.

III.

Die religiöse Erfahrung Christi.

Die von Schrift und Bekenntnis bezeugte gottmenschliche Christusgestalt ruft ein entsprechendes religiöses Erleben hervor. Das neue christliche Leben, das in einem früheren Artikel als Grundinhalt des persönlichen Christentums und darum auch als letzter Grund der christlichen Gewißheit geschildert wurde, ist nur durch

die Verkündigung von Christus zustande gekommen, die eine ihm genau entsprechende religiöse Erfahrung wirkte. Mit Recht sagt selbst ein moderner religionsgeschichtlich orientierter Theologe, **Wernle**: „Von dieser ersten das Christentum erzeugenden Religion sind alle folgenden christlichen Religionsweisen dadurch scharf unterschieden, daß sie sich an Jesus erst entzündet haben.“ Mag einem Menschen durch der Mutter Wort oder das lebendige Zeugnis der Kirche die erste Kunde von Christus zuteil geworden sein, mag ihm ein gedrucktes Buch Christus verkündet haben oder er gleich zur ursprünglichsten Quelle, dem Neuen Testament, herabgestiegen sein — immer ist Christus da im Spiel gewesen, wo persönliches Christentum entstanden ist. Genauere Analyse ergibt, daß in diesem Bild Christi immer **menschlich-geschichtliche Züge** sichtbar geworden sind. Der eine vernahm eine Seligpreisung aus der Bergpredigt, der andre ein Gleichnis des Herrn, das ihn anzog; der dritte sah den Gefreuzigten, ein vierter den guten Hirten. Aus diesen einzelnen Bestandteilen erwächst für den Gläubigen eine immer stärker zusammenhängende Anschauung von dem geschichtlichen Leben Jesu. Kann er es doch nicht lassen in der Schrift zu forschen, um alles zu erfahren von dem Mann, der ihn so gewaltig innerlich berührt hat. Wie man nicht eher anhält, als bis man von einem geliebten Menschen alles erfahren hat bis zum Tag der Begegnung mit ihm, so treibt den Christen auch das religiöse Erlebnis zu vollständiger Bemächtigung des geschichtlichen Bildes Jesu. Aber diese Erfassung der menschlichen Gestalt Jesu durch den Gläubigen unterscheidet sich auf das Bestimmteste von der uninteressierten Nachforschung eines Historikers nach einer rein vergangenen Gestalt der Geschichte. Denn dem Christen wird jeder einzelne menschlich-historische Zug und erst recht der ganze geschichtliche Christus zum **Träger gegenwärtigen, ja ewigen Lebens**. Er vernimmt aus dem Gleichnis vom guten Hirten zugleich eine Stimme, die ihn persönlich ruft, aus dem Wort an den Sichtsbrüchigen hört er heraus, daß auch ihm durch diesen Jesus jetzt seine Sünden vergeben werden. Der Gefreuzigte stirbt gerade für ihn. So wird das Bild des geschichtlichen Erlösers für den Christen zu einem Transparent des Göttlichen, durch das übergeschichtliches, ewiges Licht hindurchflutet. Darum beugt ihn dieser Christus in den Staub und hebt ihn zugleich an den Thron des Vaters empor. Dieser Jesus verlangt Glauben und schenkt Glauben im religiösen Vollsinn; er wird zur Autorität, der man sich beugen muß, zum Befehlsgeber für unsern Willen, zum Richter über unsre Taten. Das Menschliche und das Göttliche in Christus erscheinen in der religiösen Erfahrung so eng miteinander verbunden, wie das auf einen Goldgrund gemalte Bild byzantinischer Kirchen mit ihrem Untergrund. Nur in der Theorie, nicht aber in der Praxis kann man einzelne Züge in dem objektiven Christusbild

mit nur ihnen entsprechenden religiösen Erfahrungen zusammenordnen. Man könnte etwa sagen: Den menschlichen Zügen in Christus entspricht im religiösen Erleben das brüderliche Vertrauen des Christen, seine furchtlose Hingabe und die sittliche Nachfolge Jesu. Der Gottheit Christi korrespondiert der volle Gehorsam, die unbedingte Unterwerfung, die der Christ dem Herrn gegenüber betätigt, und die sittliche Umschaffung, die er durch ihn erfährt. Jesu vollkommene Gotteserkenntnis spiegelt sich wieder in der vollkommen klaren Gotteserkenntnis des Christen über den Heilsgott, Jesu Gottes Gemeinschaft in dem Zugang zu Gott, den er den Christen eröffnet. Christi Sündlosigkeit erregt den Kampf wider die Sünde, vermittelt aber auch deren Ueberwindung; seine positive Heiligkeit schafft Norm und Kraft für die sittliche Erneuerung des Christen. — So wird die Gottmenschheit Christi und werden die entscheidenden Wesenszüge des Herrn von dem Christen religiös erfahren und ihm dadurch gewiß.

IV.

Haupttypen der neueren Christologie.

Die Grundquellen der christlichen Wahrheit, Schrift, Bekenntnis, Erfahrung stellen den Tatbestand fest, daß Christus Mensch und Gott war; aber sie sagen nichts näheres darüber aus, wie sich beides miteinander vereinigt. Das ist das Problem der dogmatischen Christologie, die es im Zusammenhang mit der Trinitätslehre einer Lösung entgegenführen soll. Bevor aber eine solche versucht wird, empfiehlt sich ein kurzer Ueberblick über die Haupttypen der neueren Christologie. Dieser aber soll nicht im historischen Längsschnitt, sondern im systematischen Querschnitt erfolgen und zwar in der Reihenfolge, daß wir die uns fern stehendsten zuerst darstellen und uns immer mehr denjenigen nähern, an die wir selbst anknüpfen.

In der alten Kirche standen sich zwei Richtungen besonders scharf gegenüber, der **Doketismus**, für den die wahre Menschheit Christi nur ein Schein war und der **Ebionitismus**, für den Jesus bloß ein armer nackter Mensch war. Beide Richtungen sind in der modernen Zeit, wenn auch in anderer Gewandung wieder aufgetaucht. Der erstere Typus findet sich bei den garnicht so seltenen Männern des 19. und 20. Jahrhunderts — von den letzteren sei wenigstens A. Drews genannt —, die behaupten, ein Mensch Jesus habe garnicht gelebt und seine Existenz auch als gleichgültig für den Glauben erklären. Auch der neuere philosophische Idealismus von Kant, Fichte, E. v. Hartmann verhält sich außerordentlich gleichgültig gegenüber der wahren, individuellen Menschheit Jesu. An ihre Stelle setzen sie eine ungeschichtliche, **zeitlose Christusidee** oder einen idealen Christus, der aber historisch nie existiert hat. Auch Theologen der religionsgeschichtlichen Schule, wie Bouffet in seinen

Späteren Neußerungen — sind diesem Ersatz für Jesus Person durch die Christusidee sehr nahe gekommen. Hegel und die von ihm beeinflussten Theologen haben sich wenigstens bemüht zwischen dem historischen Jesus und der Christusidee einen etwas engeren Zusammenhang zu stiften. So soll Jesus der erste Träger und Erfinder der Christusidee gewesen sein und in seinem Leben ein Vorbild ihrer Verwirklichung dargeboten haben. Andre wie Troeltsch wiesen auf die soziologische Notwendigkeit hin, mit der sich jeder Kultus um eine Persönlichkeit gruppiert. Allein alle diese Erwägungen reichen nicht aus, um die religiöse Bedeutung der wahren geschichtlichen Menschheit Jesu sicher zu stellen, sie verflüchtigen diese mehr oder minder wie der alte Doketismus.

Der alte Ebionitismus lebt wieder auf in all den verschiedenen modernen Formulierungen, nach denen Jesus im Grund doch nur ein Mensch gewesen ist, mag man ihm auch mehr oder minder auszeichnende Prädikate geben. Man hat hier gern an die von dem Engländer Carlyle vertretene Geschichtsphilosophie angeknüpft, nach welcher große Menschen, Helden oder Heroen die treibenden Kräfte der Geschichte sind. Danach erscheint Jesus als der größte Held der Religionsgeschichte. Er hat die tiefsten Gedanken über Gott und Sittlichkeit ausgesprochen, in sich verwirklicht, und überträgt sie durch psychisch-historische Fernwirkung auch auf andre Menschen. Dennoch bleibt Jesus dabei durchaus ein Angehöriger der Menschheit. Diese Christusvorstellung liegt Harnacks Wesen des Christentums sowie zahlreichen Jesusbildern zugrunde, die um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts erschienen. Dogmatisch scharf hat sie die Glaubenslehre des Zenenser Theologen Wendt formuliert: „Jesus war geschichtlich der erste, der das Vaterwesen und den auf die Gotteskindschaft der Menschen abzielenden Heilswillen Gottes vollkommen erkannt und den andern Menschen offenbar gemacht hat. Er hat als Erster die Menschen zum bewussten Trachten nach der rechten Gotteskindschaft aufgefordert und angetrieben. Aber er war noch mehr als Prophet und Mittler der Gotteskindschaft für andre. Er war selbst eine so vollendete Darstellung der Gotteskindschaft, ein so reines und tadelloses Organ des Gottesgeistes, ein so voll in Gottes Liebeswillen aufgegangener Liebescharakter wie kein Mensch sonst.“ Trotz all dieser hohen Prädikate gibt Wendt doch klar und offen zu, daß er damit nur den Menschen Jesus mit einer göttlichen Kraft ausgestattet habe, ihn aber nicht auf die Seite Gottes stelle. — Alle diese Theorien sind unzulänglich und für uns überhaupt undiskutierbar, weil sie einen oder den andern der aller Christologie zugrunde liegenden Tatbestände, die wahre Gottheit oder die wahre Menschheit Jesu zerstören.

Ritschl sah die Bedeutung Christi darin, daß er der vollendete

Offenbarer Gottes und zugleich das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt war. Nach ihm erfahren Religion und Sittlichkeit ihre absolute Vollendung in Christus und werden durch diesen allein auf alle gläubigen Menschen übertragen. Ritschl meinte mit diesem Aussagen die Gottheit Christi bekannt zu haben; aber die merkwürdigen und zweideutigen Einschränkungen, daß Christus das „Prädikat der Gottheit“ nur in der christlichen Gemeinde zukomme, wie die Ablehnung aller positiven Aussagen über seine Präexistenz lassen es doch sehr zweifelhaft erscheinen, ob Christus für Ritschl im streng biblischen, kirchlichen und religiösen Sinn Gott ist. Infolgedessen wird man auch in seiner und auch in seiner Schüler Christologie noch nicht eine befriedigende Lösung des christologischen Problems sehen können.

Eine solche bahnt sich eher schon bei Schleiermacher an, so gewiß auch dieser vermöge seiner ungenügenden Trinitätslehre und seiner zu geringen Trennung von Göttlichem und Menschlichem, von Schöpfung und Erlösung hinter der vollen Erfassung der Person Christi zurückgeblieben ist. Nach Schleiermacher besitzt Christus eine ständige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, wesentliche, nicht bloß zufällige Unföndlichkeit und absolute Vollkommenheit. Infolgedessen bezeichnet er als die innerste Grundkraft des Wesens Christi ein eigentliches Sein Gottes in ihm. Dieses denkt aber Schleiermacher unpersönlich, nicht als Menschwerdung des persönlich-präexistenten Logos, sodaß es bei ihm nicht zu einer wirklichen gottmenschlichen Persönlichkeit kommt.

Innerhalb der neueren lutherischen Theologie hat sich im Anschluß an den Philosophen Schelling die sogenannte **kenotische Christologie** ausgebildet, die ihren Namen aus dem bekannten 2. Kapitel des Philipper Briefes genommen hat. Nach dieser Ansicht hat die ewige Gottheit des Logos im Moment ihrer Menschwerdung eine Entäußerung und Erniedrigung mit sich vorgenommen. Art und Umfang dieser Erniedrigung wird von den einzelnen Vertretern der kenotischen Christologie verschieden bestimmt. Ihr Urheber, der Erlanger Thomajus, meinte Christus habe auf diejenigen Eigenschaften der Gottheit verzichtet, welche in ihrem Verhältnis zur Welt wirksam werden, wie die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Dagegen habe der Logos auch nach seiner Menschwerdung die der Gottheit innerlich eignenden sittlichen Eigenschaften, wie die Heiligkeit und die Liebe behalten. Der Erlanger Theologe Frand bezog die Kenose des Logos auf die Aenderung seiner gesamten Lebensform, die aus einer göttlichen zu einer menschlichen wurde. In diesen Gedankengängen scheint uns ein wichtiger Weg zur Lösung des christologischen Problems angedeutet zu sein, so gewiß er sich auch bedeutende Modifikationen durch engeren Anschluß an das geschichtliche Lebensbild Jesus gefallen lassen muß. Die zweite

bedeutsame Anregung zu einer Lösung des christologischen Problems hat der langjährige Berliner Dogmatiker **J. A. Dorner** gegeben. Er geht von der Meinung aus, es habe eine Entwicklung der Gottmenschheit Christi stattgefunden in dem Sinn, daß entsprechend dem persönlichen und beruflichen Wachstum der Menschheit Jesu sich ihr die Gottheit des Logos immer vollständiger mitgeteilt habe. Darum sei Christus zwar schon von Anfang an Gottmensch gewesen, aber in der Form des Kindes, seine Gottmenschheit habe sich jedoch weiter entwickelt, bis zum vollendeten Mannestum und bis zur Erhöhung. Eine Verbindung und Fortführung der kenotischen und der Dorner'schen Christologie findet sich unter neueren Theologen besonders bei Kähler und Schlatter. In dieser Linie bewegt sich auch unsere christologische Theorie, die wir mit aller Bestimmtheit nur als einen Lösungsversuch charakterisieren.

V.

Ein dogmatischer Versuch zur Lösung der christologischen Problems.

Die Voraussetzung einer Vereinigung präexistenter Gottheit mit der menschlichen Person Jesu ist einmal in der von uns in einem früheren Artikel dargelegten **Trinitätslehre** gegeben. In ihm ergab sich, daß Gottes absolute Persönlichkeit und heilige Liebe nur in dreifacher Personalität besteht. Gott gab kraft seiner Abolutheit von Ewigkeit her seinem Selbst einen dreifachen Bewußtseins- und Willensinhalt. Und zwar macht er zum dauernden Inhalt dieser dreifachen Personalität seiner heiligen Liebe: den richtenden Schöpfergott, den geschichtlichen Versöhnergott und den individuellen Erlösergott. Infolgedessen existierte in Gott eine persönliche Erscheinung von Ewigkeit, die zum Inhalt ihres persönlichen Wissens und Willens die geschichtliche Versöhnung der Menschheit gemacht hatte. **Gott war mithin als Versöhnergott von Ewigkeit persönlich präexistent.** Zu seiner Bezeichnung können wir als Abkürzung den biblischen Ausdruck des **Logos** verwenden, da gerade er die persönliche Selbstständigkeit wie den Willen zur versöhnenden Offenbarung Gottes zum Inhalt hat. Ist damit die notwendige Voraussetzung auf Seiten Gottes gegeben, so muß auf der **menschlichen Seite** die Verbindungsmöglichkeit mit einer solchen Gottesperson gegeben sein. Wer auf dem prinzipiellen Standpunkt steht: „finitum non est capax infiniti,“ der macht von vorn herein eine wirkliche Menschwerdung Gottes unmöglich. Diese rationalistisch-deistische These ist aber mit dem Standpunkt des Christentums überhaupt unverträglich, denn dieses begründet schon in dem früher behandelten Schöpfungs- und Erlösungsglauben die gegenteilige Ueberzeugung: das Endliche ist fähig, das Unendliche aufzunehmen. Die Welt ist ja als Schöpfung nur ein Anderssein Gottes und wird von ihm dauernd durchwaltet. Schon vor der Menschwerdung stand gerade der Logos zur Welt

und ihrer Geschichte in engster Beziehung, wie das Johannes und die alten Kirchenväter betonen. Innerhalb der Welt ist der Mensch als das kreatürliche Abbild Gottes in besonderm Maße aufnahmefähig für die Gottheit. Und zwar ist es das Individuum um seines persönlichen Charakters willen in noch höherem Maße fähig als die gesamte Menschheitsgattung. Um allerdings in dem Maße Gott aufzunehmen, wie das bei Christus der Fall gewesen ist, muß seine individuelle Persönlichkeit in ganz besonderm Maße dazu vorbereitet gewesen sein. Setzt sich die Besonderheit eines Menschen zusammen aus der eigenartigen geschichtlichen Atmosphäre, aus der er stammt, und aus seiner individuellen Naturanlage, so läßt sich beides gerade bei Jesus feststellen. Er wurde geboren in der „Fülle der Zeit,“ das heißt in einer Periode, die durch gottesgeschichtliche Führung besonders aufnahmefähig für die vollendete Erschließung der göttlichen Offenbarung war. Nicht minder aber wurde Jesu Natur so von Gott gestaltet, daß sie ein geeignetes Organ für die Aufnahme der Gottheit sein konnte. Sein Leib und seine Seele waren so kraftvoll und gesund, daß sie die Kraft und die Energie der Gottheit zu ertragen vermochten. Vor allen Dingen aber waren seine religiös sittlichen Anlagen für eine besond're Verbindung mit der Gottheit vorbereitet. Jesu Menschheit kannte keine größere Sehnsucht und Freude, als dem Göttlichen nahe zu kommen. Er hatte einen natürlichen Abscheu vor aller Sünde und besaß darum eine Richtung auf Heiligkeit. **So bestanden auch auf Seiten der Menschheit und zwar des einzelnen individuellen Menschen Jesus alle Voraussetzungen zu einer Verbindung mit dem ewigen Versöhner Gott.**

Die tatsächliche Vereinigung der bisher als möglich erkannten Verbindung von Gott und Mensch ging von dem Logos aus. Dieser wählte sich den Menschen Jesus als das entsprechende Organ für seine Erlösung aus und gab ihm die eben beschriebenen besonderen Eigenschaften. Dann vereinigte er sich mit ihm. **Diese Vereinigung wurde eine dauernde,** nicht eine zeitweilige, momentane — wie es die Gnostiker dachten —, sondern die Verbindung erfolgte von dem ersten bis zum letzten Moment seines Erdenlebens, ja über dieses hinaus bis in die Ewigkeit. Diese Verbindung wurde eine **ganz innerliche.** Der Logos erfüllte von innen heraus den Menschenwillen mit seiner Erlöserliebe; er gab dem Menschenwissen den Gehalt seines göttlichen Wissens und schenkte ihm die ganze Heils-erkenntnis. Was der Logos will, will darum auch der Mensch Jesus, was jener weiß, kennt auch dieser. Diese innerliche Erfüllung des Menschen durch den Logos ist nicht eine aufgenötigte, sondern eine frei und willig empfangene ja gesuchte. Zwar gibt der Logos, aber der Mensch nimmt stets auf. So wie sich eine Blume den Strahlen der Sonne freudig und immer stärker eröffnet, so wendet sich der Mensch Jesus allen Kräften und Gedanken zu, die ihm von

Gottes Seite zufließen. Der Mensch Jesus wird das bewußte, entgegenkommende und vollkommen zureichende Organ für die Durchführung der vom Logos von Ewigkeit her gewollten Versöhnung. Durch diese dauernde und innere Vereinigung des Logos und des Menschen ist es von Anbeginn zu einem **völlig einheitlichen gottmenschlichen Personenleben** gekommen, sodaß die altkirchliche Formel von der einen Person und den zwei Naturen durchaus zutrifft. Der Logos tut nichts ohne den Menschen Jesus oder über ihn hinaus, sondern alles nur durch diesen Menschen; er wirkt nie unvermittelt, sondern nur vermittelt. Er spricht Gottes Wort ausschließlich in den aramäischen Lauten Jesu, er segnet die Kinder nur durch die milde Menschenhand des Heilandes. Umgekehrt formt der Mensch Jesus keinen Gedanken, den er nicht zuvor orientierte an dem klaren Wissen des Logos. Jedes irdische Ziel, das sich ihm darbietet, mißt er zunächst an dem Willen des Logos und verwirft es sofort, wenn es diesem nicht entspricht, wie es in der Versuchung der Fall war. **So wird alles Menschliche hier göttlich und alles Göttliche menschlich.**

Um eine solche gottmenschliche Einheit herzustellen, mußte allerdings der Logos bei seiner Menschwerdung gewisse Veränderungen, **Entäußerungen**, Entleerungen vornehmen, um durch die volle Erscheinung seiner Gottheit das menschliche Organ nicht zu zerspringen. Der Logos behielt von seinem göttlichen Wesen, von seinem Willen und Wissen so viel, wie der Mensch Jesus zu ertragen und zu vermitteln vermochte. Das Maß dieser Entäußerungen ist aber nicht in allgemein spekulativen Formeln festzulegen, wie das die in Absatz IV geschilderte kenotische Theorie versuchte, sondern ist konkret nach dem geschichtlichen Erlösungsleben Jesu zu bestimmen. (Vergleiche Abschnitt VI.) Denn dieses verlangte wachsende Beschränkungen und wechselnde Betätigungen der Gottheit, entsprechend den verschiedenen Situationen und Aufgaben des Erlösersberufes. Infolgedessen ist hier der von Dörner (vergleiche Abschnitt IV) stammende Gedanke aufzunehmen, daß entsprechend der menschlichen Entwicklung Jesu auch die Mitteilung der Gottheit an sie verlief. Jesus ist zwar auf jeder Stufe seines Lebens gottmensch, da seine menschliche Persönlichkeit nie ohne Einwohnung der Gottheit bestand. Er war Gottmensch als Kind, aber so wie es ein Kind sein kann; als er an Alter und Weisheit zunahm, nahm auch die Gnade der ihm einwohnenden Gottheit zu. Als Mann empfing er die vollendende Kraft der Gottheit. **Je nach den Ansprüchen und Situationen seines Erlösersberufes erschien in ihm die Gottheit;** sie verzichtete für gewöhnlich auf äußere Geltendmachung, brach aber in der Stunde der Verklärung sichtbar durch. So war Jesus Gottmensch.

VI.

Die Bewährung und Durchführung und Christologie
am geschichtlichen Bild Jesu.

Jeder dogmatische Versuch einer Christologie hat nur in dem Maße Berechtigung, wie er das wirkliche Erdenleben Jesu deutet und sich an ihm bewährt. Darum muß jedem christologischen Versuch eine Durchführung am geschichtlichen Bild Jesu folgen. Seine ausführliche Darlegung würde jedoch einen so umfassenden Raum beanspruchen, daß wir uns hier mit kurzen Thesen, die aber nach den vorangehenden Darlegungen verständlich sein dürften, begnügen müssen.

1. Die besondere Zubereitung der sündlosen Menschheit Jesu hat sich nach der glaubwürdigen geschichtlichen Ueberlieferung **durch den Heiligen Geist in der Jungfrau Maria** vollzogen — ein ihrem eigenartigen Wesen durchaus entsprechender eigenartiger Anfang.

2. Wie sich das Weltwissen des Gottmenschen allmählich steigerte, so entfaltete sich auch das Bewußtsein um sein einzigartiges Verhältnis zu Gott und seine sittlich religiöse Charakterbildung. Für diese bringt die **Taufe** den prinzipiellen Abschluß, in der Jesus sein von innen gewonnener Bewußtseinsinhalt, der Sohn Gottes zu sein, von außen bestätigt wird; hinsichtlich seines Werkes führt die Taufe Jesu die in der Versuchung sodann bewährte — Bereitwilligkeit zu dessen Uebernahme herbei und bringt ihm die dazu notwendige spezielle charismatische Berufsausrüstung mit dem Geist.

3. **Aus den Versuchungen** Jesu ergibt sich, daß seine Gottheit nicht ein Eindringen, das heißt ein Verstehen und Empfinden von außen kommender Sündenreize im persönlichen Innenleben ausschloß, wohl aber stets die bewußt und willentlich angeeignete Kraft zu ihrer Ausscheidung darbot. Jesu **Sündlosigkeit** und Vollkommenheit besteht darin, daß sich ihr natürlicher Potenzzustand unter Ueberwindung der Versuchung zur vollen sittlichen Aktivität entfaltete. Die **Irrtumslosigkeit** Jesu ist eine Spezialform seiner Sündlosigkeit und schließt jeden Irrtum aus, der aus eigener Sünde stammte oder ihn und andre zur Sünde führte.

4. Für die Erfordernisse seiner Heilswirksamkeit stand Jesus die Fähigkeit zu, alles Notwendige zu wissen und zu können. Das kommt sowohl in seiner unbegrenzten und vollkommenen **Erkenntnis** des Heils Gottes und der sündigen Menschen zum Ausdruck, wie in seiner **Gewalt** über deren innerstes geistliches (Sündenvergebung) wie leibliches Leben und darüber hinausgehend über Natur- und Geisteswelt (Krankenheilungen, Totenerweckungen, Naturwunder, Dämonenaustreibungen).

5. Das **Beten** Jesu, soweit es nicht einfaches Gespräch mit Gott, sondern Dank und Bitte war, versteht sich daraus, daß Jesus,

wie überhaupt zu seinem Beruf, so zu jeder einzelnen Berufsstat der charismatischen Führung bedurfte. Diese leitete den stetig vorhandenen Besitz an göttlichem Wissen und Wollen zu der jeweils erforderlichen konkreten Betätigung, — dementsprechend wie auch menschliches Gebet öfter nur schon vorhandene latente Kraft in einer besonderen Richtung entbindet.

6. Die physischen, wie sonderlich die durch die Sünde der Menschheit hervorgerufen psychischen **Leiden** sind vermittelt der Menschheit auch von der Gottheit Jesu real mitempfunden und haben in ihrer Spitze bis zum Tod geführt. Bedeutet aber der **Tod** nur die Aufhebung der Rezeptivität und Aktivität Jesu für diese Welt durch Zerbrechung des dazu notwendigen leiblichen Organes, so kann im Tod der Logos weiter mit der menschlichen Seele Jesu verbunden gedacht werden. Diese Verbindung gibt ein gewisses Verständnis dafür, daß Jesus zum Unterschied zu andern Taten, seine Aktivität sofort in einer neuen Sphäre (Hölle) zu entfalten und dann auf die Wiederbelebung seiner Leiblichkeit zu richten vermochte.

7. In der **Auferstehung**, die den Charakter eines realen Vorganges und nicht einer subjektiven oder „objektiven“ Vision trägt, hat Christus seine Weltwirksamkeit durch Erweckung und Umwandlung seiner in den Tod gegebenen Leiblichkeit wieder aufgenommen. Erst dadurch schuf er seiner Gemeinde die Gewißheit, daß er als Erlöser für sie den Heilstod starb und daß er fortan als der ewig lebendige Gottmensch mit dem ganzen Ertrag seines geschichtlichen Wirkens dauernd in der Welt gegenwärtig sein werde, auch wenn er, — wie das die Himmelfahrt vermittelte und veranschaulichte — in eine gottmenschliche Posteristenz überging, die ihn bis zur seiner Wiederkunft als Weltrichter unsichtbar und nur durch Geist und Glauben erfahrbar machte.

8. Nach dem verschiedenen Verhältnis des Logos zur Menschheit kann das ganze Dasein Jesu in einen Stand der **Erniedrigung** und **Erhöhung** zerlegt werden. In dem ersteren — bis zum Tod — nahm der Logos die gekennzeichneten Entäußerungen an seiner Gottheit vor, im zweiten — seit der Auferstehung —, begann der Logos in seine vorweltliche göttliche Daseinsweise zurückzutreten und in diese auch seine erlösende Menschheit aufzunehmen.



EDITORIALS

PERSONAL EVANGELISM

On January 24-27 there met in Columbus, O., the largest Pastors' Convention ever held in this country. The registration showed nearly one thousand ministers, largely from the state of Ohio, present. Dr. Cadman, the head of the Federal Council, a man who ought to be sufficiently informed, told us that it was the only one of its kind in size and program.

There were representatives of almost every Protestant denomination, and there was never a note of discord to mar the unity of spirit. Doctrinal questions were wholly absent from the program; "Modernism" or "Fundamentalism" were never even mentioned. The issues raised by these schools of thought were sometimes in the background of the minds of the speakers, as when the chairman, a United Brethren pastor from Akron, said beautifully: "We are not here to argue for a narrow orthodoxy, nor for a broad easy-going liberalism; not to patch up some platform on which we may unite temporarily, but rather to seek to *know the mind of Christ* and yield to his spirit and leading in the larger things of the Kingdom. There is a deep and true sense in which the unity of the church has never been broken. We must all concede that there is a precious faith more profound than all our creeds, which overarches all our sects in which we live and move and have our being." "Differences are to be expected, but they are unhappy only when they sharpen tempers and mar fellowship. We may keep our traditions; we may hallow them; but let us keep in our hearts the words of Jesus, "Ye do make the will of God of no effect by your traditions." These words of the chairman marked the spirit of the gathering. On the assumption that we were all one in the faith in the divine Saviour, whatever our individual theological conceptions might be, the Convention set itself to the task of studying the practical problems which face the church of today, such as the religious education of the youth, the reaching of the unchurched, the quickening of the church's own life, international relations, and so forth.

The principal speakers of the Convention were three: Dr. Cadman, Bishop Henderson of Cincinnati and Bishop McConnell of Pittsburgh. Dr. Cadman is in our opinion the leading Protestant clergyman of the country. His dynamic personality, his mar-

velous range of information on all subjects and his unmatched ability as a forum speaker have given him a dominating position. Theologically, he is a Liberal or a Modernist, but his Modernism is not of the aggressive kind of a Fosdick, and by the ordinary minister he is regarded as a very prominent and successful leader of the church, and not as a Modernist at all.

The Methodists contributed by far the greatest number of ministers to the Convention, and so it was only natural that they should furnish two of its outstanding speakers. Bishop McConnell is easily their leading exponent of the social gospel. He is sometimes called a "radical"—which is not surprising at all in the Pittsburgh area, the bulwark of the economic conservatives—he specializes in the social application of the gospel. He sounds the prophetic message, with convincing clearness, but—we think—with little fervor. Bishop Henderson is the very opposite of McConnell and Cadman. He is neither a scholar nor a prophet. He is an old-time Methodist, a believer in revivalism, a devout and spiritual man. He thinks what the church needs most of all is a spiritual awakening, and then, after that has come, going after the outsiders and bringing them to Christ, not only into the church, by the save-one process.

This man, although inferior to Cadman and McConnell intellectually, seemed to move the Convention more than any other. Perhaps it was because he spoke of something every one could understand, or because of the intimate nature of the subject, or of the spiritual tone of the speaker, the audience listened with intense interest. He advised against the employment of outside and professional evangelists. The minister should be his own evangelist, or bring in a neighboring pastor. The evangelistic note should never be absent from his preaching, and there should be seasons of special evangelistic efforts. Before, however, there could be any thought of evangelizing others, the church-members themselves should be awakened to a real concern about their spiritual condition.

Then—and that was his main contribution to the subject—the evangelism to be carried out should be *personal*, i. e., the members themselves should engage in it. He proposed the minister should pick out, train and send out a group of men and women as a soul-winning squad. These select persons should approach members and outsiders and speak to them about their spiritual condition. And this group should be kept in existence and operation all year round, although at certain times more called upon than at others.

The rules of procedure given to them were: "Be courteous; be courageous; be direct; be entirely natural!" And more to the

same effect. The bishop, as said before, was thoroughly in earnest and communicated his own state of mind to his hearers.

We of the Evangelical Synod group—about 27 of us—discussed that speech at the luncheon later. Every one felt that he had been deeply moved. Also that before we would adopt the bishop's method, we should have to adapt it to our own people.

The writer, after thinking it over considerably, is sure that it has done him good to have listened to the bishop's plea. However, as to the actual training of an evangelistic troop in his own church—that he considers one of his *pia desideria* for the future. At the present time, he will be satisfied if his members will go out systematically and bring others under the sound of the gospel. If they do that much, then he has at least a chance to widen the scope of his influence.



ARE WE GOING TO MAKE A NEW CATECHISM?

The General Conference at New Bremen (1921) decided that the catechism be so revised that, "instead of being a handbook in the formal (theoretical) instruction in doctrines, it might be helpful in awakening Christian life and fitting the pupils for their duties as members of the church and the social body." The Board of Religious Education was to prepare a draft of the so revised catechism, to be passed upon by the district conferences and, ultimately, the next General Conference. It was especially stipulated that there should be no change of doctrine.

The Board of Religious Education presented their draft to the General Conference of 1925. General Conference adopted it as a basis for a new draft, to be prepared by a special revision committee. This committee was to submit the product of its labors to the general officers and, after gaining their approval, proceed with the publication thereof (General Conference Report (1925), p. 218).

We don't know how far this committee has advanced with its work. We hope the original draft of the Board of Religious Education will be greatly improved upon. We were not impressed with it at all. To mention only one thing, the ten commandments were left in the same place as in the old catechism, although they certainly should have found their position under the first article. How illogical to discuss the Mosaic legislation first, and the creation of the world afterwards!

However, if the committee works ever so successfully, what they give us will in no sense be a new catechism. It will be the old catechism simplified in language, somewhat re-arranged and here and there abridged or added to. It will, perhaps, be a little less theological and more practical.

Some few of our Synodicals, largely of the younger clergy, had been hoping for something else. These brethren are in tune with modern tendencies and had been wishing, if not expecting, that the catechism would be modernized in some of its doctrinal statements as well as in its phraseology. Only lately one representative of that class has told us more in detail where he has had serious difficulty with the book in its present form. His objections are chiefly on such subjects as original sin (loss of the image of God), demonology, and on a certain conception of the atonement. He said that the teachings of modern theologians, even of those belonging to a very "positive" school, seek to remove the stumbling blocks to a more rational understanding of scripture truths, while in the

catechism they are left in the road, in all their roughness and clumsiness. In his opinion the catechism ought to be brought up to date, it ought to reflect the best religious thought of the church. And since this thought is never stationary but always seeks for more adequate expression of new light, the catechism, like textbooks in other fields of knowledge, ought to have successive revisions.

We doubt very much that the brother's wishes will soon be realized. The churches have been very slow in changing their confessional standards. We don't know of any that has felt called upon to lay a revising hand on its creeds. The Presbyterians, quite a while ago, were agitated by a demand to soften the rigorous statements of Calvinism as found in the Westminster Confessions, and substitute for them a more "humane" view of the deity. The demand was rejected. It was said ours is not a creed-making age, and all that was done consisted in the addition of an *explanatory* statement which declared that the sovereignty of God emphasized in the creed was in no way opposed to the revelation of his redeeming love.

At the present time the opposition to ancient creeds and old catechisms is much more pronounced than it was then, and new creeds have been actually worked out and presented (e. g. by Shailer Mathews in his "The Faith of Modernism"). They have, however, not been adopted by any church. And for good reasons. It would be entirely impossible to make a creed on which all could agree; and besides, the mere attempt to change creed and catechism would split the churches wide open. They have troubles and tasks enough as it is; any concession made to the Modernists in the realm of creedal statements or ancient text books of religion, would at once react in the most militant form of Fundamentalism. Therefore, in answering the question raised in the title, we reply, the Synod is not going to *make* a new catechism. We may get a new catechism, but if the committee is going to follow instructions, its pedagogical features will be modernized, not its doctrines.

Still, if that is so—and who would doubt that it is?—how are the brethren who differ with the catechism in various details going to preserve their intellectual integrity and their synodical loyalty? We have seen from the article referred to that some are facing a real difficulty. And we must realize that, and make due allowance for it. The publication of the brother's somewhat temperamental outburst has disquieted some; they are afraid we are drifting away from our moorings. Others, again, the younger ones, openly rejoice and feel that he has spoken the liberating word.

We think there is no reason to be alarmed. The brother in question finds it hard to believe some of the things said about Adam's sin and its consequences. Well, that involves the question of the original state of man. It can be said without fear of contradiction, we think, that no one knows anything definite about that state; all we do know is by speculation and inference. And as to the results of Adam's sin, all that matters is that sin is as universal as the human race and is passed on from fathers to sons; and that not only the Scriptures are, but even Kant, the philosopher, is, right when they both proclaim that sin is a "radical evil," one that inheres in the root and is not only acquired by growth in a bad environment.

Even when our "Eden Graduate" takes up a certain conception of the atonement and, in a rather obscure quotation, seems to find fault with the conventional idea of the imputation of Christ's righteousness to the believer, I confess freely that I have always felt the unsatisfactoriness of this view. No matter how it is put it seems an arbitrary act of God, and an intelligent young Christian will sometimes say that he doesn't see how the fact that Christ was righteous can help him. This shows that the approach must be sought in a different and deeper way. There is no question about Christ being our Saviour. The question is only as to how and why he is our Saviour. The answer to this question has engaged the minds of theologians since Anselm's "*Cur deus homo?*"; and each generation takes it up again. Seeberg in his "*Dogmatik*" (discussed by us last year) makes much of the idea of Christ being the *guarantor*, his death and resurrection being the "guarantee" of our own salvation. In other words, that in Christ, the head, redemption was completed in principle and that on this rests the faith of the believer, not on his own, always imperfect, state of the Christian life. There is truth in this, although it may not be the whole truth. At any rate it shows that each age feels obliged to wrestle with the old question anew.

Summing up the line of argument, we say our catechism never intended to say the final word on every detail of the Christian faith. A certain latitude in its use and exposition is the privilege of every minister who is not a mere automaton. But he should not turn his catechism class into a debating society. He should communicate his beliefs, not his doubts; his affirmations will build up his pupils, not his negations.



The Christian World

America and Religion

From The Northwestern Christian Advocate, Chicago, January 13, 1927

[The following composite statement on religion was prepared by one hundred leading American clergymen, representing various denominations, at the request of the Church Advertising Department of the International Advertising Association. These eminent clergymen were requested to state what great religious message they believed should be sent out to the people of America at the beginning of the new year. Their replies were welded into this single statement by the Rev. Charles Stelzle, president of the Church Advertising Department, and submitted to them for their final approval.]

In the beginning—God. In him we live and move and have our being.

God is a spirit, and they that worship him must worship him in spirit and in truth.

God is a living, personal force, working in us and through us to do his will.

God is love, and loves every human soul.

God is truth, and living close to him makes us know the truth.

We may realize God's presence in the everyday problems of life. To practice the presence of God brings poise and dignity to the soul.

It is God's will that his children shall live complete lives, worthy of the mental, moral and physical equipment he has given them.

Science knowledge does not shorten the arm of God. It lengthens it. It reveals the purpose of God. It indicates the partnership of God and man in fulfilling his plans for the complete redemption of the world.

There is one God, the Lord and father of us all. And we may know him.

No man is complete without God. And in him and through him we are related one to another.

The Personality and Mission of Jesus

God so loved the world that he gave his only begotten son, that whosoever believeth in him should not perish, but have everlasting life.

For God sent not his son into the world to condemn the world, but that the world through him might be saved.

The nature of God is supremely revealed in the personality of Jesus, he that has seen Jesus has seen the father.

The revelation of the nature of God, in the personality of Jesus, makes Jesus the immortal leader of the race.

The rulers of the world built their kingdoms upon force—and lost. Jesus alone founded his empire upon love—and won.

The life of Christ concerns him who, being "the mightiest among the holy, the holiest among the mighty, lifted with his pierced hands empires off their hinges, turned the stream of centuries out of its channel and still governs the ages."

His message never grows old. The world has never come up to Christ's teachings. It is just beginning to get a glimpse into the significance of his words. Heaven and earth may pass away, but the words of Jesus are eternal. His mission will be further revealed as men are prepared to grasp its meaning.

Jesus not only taught great truths—he gave men power to live them. Millions have testified to this fact. Jesus has taken the vilest men and women and given them power to live pure, clean, wholesome lives.

The power of Jesus as a social reformer is growing. He is the court of last appeal. He is today the greatest ruler in the civilized world. He is the king of kings.

Religion in the Life of Humanity

The reality of man's spiritual nature and its relation to God makes him "incurably religious." He may be alien to the church and to its customs, but he usually believes in God and accepts the value of religion as a force in human life.

This is true because he finds himself in a world governed by orderly forces. All about him are signs of unity and purpose, revealing mind and will that are infinite. As man grows in wisdom and stature or suffers sudden distress or danger, he inevitably moves toward the Supreme Being whom he has always found in his inner consciousness.

It is the purpose of religion to make God more fully known to men, in order that the fundamental needs of the race may be satisfied.

Religion is not manufactured by priests and ministers. It already exists even in the hearts of those who never heard of God nor of the church. Priests and ministers merely seek to interpret religion so that it may be more generally understood and practiced.

The reason that Jesus was the most normal man who ever lived was because his life was perfectly in tune with the spirit of God. The most normal man today is the one whose life is most nearly in tune with the life of Jesus Christ.

True religion opens the doors of man's life to all that uplifts and blesses and closes them to what breaks and blights. It is the divine culture of the mind.

Religion breaks down the wall of partition between classes and peoples and fosters good will, because it lifts one hand to God and reaches the other across to man. It makes the spirit of human brotherhood man's dominant social passion.

It gives men a true standard of values. It shows them that "a man's life consisteth not in the abundance of the things which he possesseth." It asks him, "what shall it profit a man if he should gain the whole world and lose his own soul?" It teaches him that "if any man hath not the spirit of Christ, he is none of him."

Religion centers in the cross of Jesus. It frankly appeals to men to answer the call "Come and suffer." It does not always lead to an easy road. To many it is the way to Golgotha.

But it gives strength to bear the cross. It brings comfort in seasons of distress. It supplies all needs, according to the riches of God, in Christ Jesus. And at the end of the road is victory and eternal life.

The Place of the Church in the World

It was the purpose of Jesus to redeem the world from sin in every form and to bring it into harmony with the will of God.

For this purpose he appointed His disciples. He commissioned them to preach the gospel to every creature.

These early disciples organized groups of Christians into churches which became centers of religious activity. These churches have been greatly multiplied, until today they are found in every part of the world and their members number many millions.

In spite of their short-comings, they have been instrumental in bringing about a civilization which today is the best the world has ever known. And tomorrow it will be better.

Christianity's stalwartness, its ruggedness, its strength to withstand shock and opposition, is one basis of its appeal to all men and women. It is not a tottering structure. It is not a failing institution. Men are not being asked to come and help save the church. The church is asking them to come in so that they may help save the world.

The church is not an end in itself. It is simply a means to an end. Its purpose is manifold: worship, teaching, fellowship, service.

The church does not profess to be an association of superior people. It is an association of those who, candidly acknowledging their need, desire help, both human and divine, in the conquest of life.

Because life is too big and too hard for any man to live it alone, it is the message of the church that he does not have to meet life alone. It offers a comradeship along the whole way of man's pilgrimage. To those who are baffled and burdened and beaten it holds out the hand of friendship, but mostly it points the way to God, who is the "Giver of all comfort," the source of all strength.

It is world-wide in its activities. It gives a greater opportunity for helpfulness to others than any other institution. It gives inspiration to every other worthwhile organization. It develops the men and women who take the highest place of leadership in the world's work.

It stands for the redemption of all life and all of life, from waste,

misuse, and sin. It seeks to bring about better understanding between men and nations. It believes in social justice and brotherhood.

The church proclaims the "good news"—the gospel—which is capable of solving every problem facing humanity today, so that soon there may be a new world wherein dwelleth righteousness in all relationships.

To this end, the church appeals to all men everywhere to open their hearts and minds to God, to live as his children, to dwell in harmony with their fellow men, in this and other lands, and under the leadership of Jesus, to help bring in the kingdom of God.

The Protestant Episcopal Church in Danger

Part of Address before the Convention of the Diocese of Marquette
by its Bishop, The Rt. Rev. Robert L. Harris, D.D.

From The Chronicle (Episcopal), Poughkeepsie, N. Y., January, 1927

"During the last twenty-five years nothing comparable to this courageous and convincing statement of the dangers confronting the integrity of the Protestant Episcopal Church has been uttered by a member of the House of Bishops."—THE CHRONICLE.

During the past year the General Convention has met in New Orleans and elected for the first time in American history a Presiding Bishop. This marks a departure in our national Church Government from the old Colonial form to that patterned after the Federal Government of our Nation.

It is a change in the interests of greater efficiency, and is, I believe, thoroughly American.

Forty-five of the signers of the Declaration of Independence were members of our Church. The Constitution of the United States and the Constitution of our Church appear to have been framed by men of similar minds. The similarity is clearly marked. Our change in Church Government merely brings it more closely in line with our Federal form and preserves at every step American ideals.

I do not believe the criticism that it attempts to set up an American Hierarchy can be justified. I am convinced it is completely American and in harmony with the best American traditions. * * *

There is, of course, a minority party which believes in an imperial type of Church Government, with a Primate at the head of the Church and Archbishops at the head of the several Synods. They would gladly organize our Synods with this purpose in view.

This brings up the question of the strongly diverging lines of thought which are developing in our Church at the present time. In the majority are those who believe in "The Protestant Episcopal Church in the United States of America." They desire it to remain true to its traditions—its constitutional character. They believe it should continue free to become completely American, reflecting the best thought

and deepest spiritual convictions of the American people as this country develops its inherent nationhood and individuality among the peoples of the world.

The forward looking leaders of the Church wish to keep the Church free—modern—virile and independent, and the organization of the Church sufficiently constitutional and flexible to meet new conditions, so that the Protestant Episcopal Church in the United States of America may always be ready and always be free to voice clearly the spiritual aspirations of this nation still in the making.

They believe the Holy Spirit is still alive and is still speaking to men and to nations in a language they can understand. They believe America needs no Latin pageantry to express its spiritual genius.

On the other hand, there is a minority party, thoroughly organized and thoroughly determined, aggressively fighting day and night to thrust the Protestant Episcopal Church back into the Middle Ages. They mock at the term "Protestant." They would discard as worthless all the liberty, freedom, and truth won by the martyrs of the Reformation.

They would attire the clergy in the gorgeous robes of the past. Some would add mediaeval services to our American Prayer Book. They would, in dress and ceremonial, reproduce the Middle Ages and revive the very Roman usages which the enlightened nations of the world discarded during the period of the Reformation.

It is a fantastic dream. But the men who advocate it are zealous and stake everything on its realization. They will not even let the sacredness of their ordination vows stand in their way. They are determined to turn back the hands of time and place our American Church on the road that leads toward Rome.

This party, seemingly, would make of our American Protestant Episcopal Church a pale and anaemic imitation of the Roman Church. I can not see why extremists bewitched by the claims of Rome, do not courageously and manfully march to Rome in a body instead of dropping in one by one. Perhaps they have work to do in our church before they go.

There seems little question but that the constitutional character of our Church and its essentially American traditions are threatened. If we lose our Protestant heritage as well as our Apostolic simplicity we may as well abandon all hope of ever serving as the Church of the Reconciliation in a divided Christendom.

A Church chained to the past, manacled by ghostly fingers, muffled in ancient forms and ceremonials, can not well act as the voice of the Holy Spirit to modern America—a nation determined to make its own career, to realize its own peculiar destiny.

The time has come for us to make our choice. The laity are pretty well of one mind. The great majority believe in the Protestant Episcopal Church in the United States of America, and in our American Book of Common Prayer. But the time has come when they must be willing to make sacrifices to preserve both. Our Diocesan clergy are practically

a unit in their loyalty to both. But we must express the faith that is in us. We must make our contribution to the larger life of the Church when about us others are seeking by organizations and ceaseless propaganda to change the very character of our Church. Otherwise we may awake to find the Church of our fathers gone, our church buildings housing those who loathe the Reformation and revile the very name of the Church which is their spiritual mother, men who have forgotten our fathers and the Constitution they brought forth. We may attend our Church to find the Prayer Book displaced and strange masses uttered by strangely attired clergy.

There are those who still unwittingly seek church unity along by-ways which ultimately lead within the walls of Rome. There they shall probably find instead of compassion, forced obedience, iron discipline, and for those trained in the freedom of Anglican thought, spiritual and intellectual slavery.

Do we wish to preserve our Church as we have received it from our fathers, apostolic in lineage and simplicity, thoroughly American in spirit, with out intellectual liberty and freedom carefully guarded by Constitutional guarantees?

If we wish to preserve our Church, vital, alert, American in spirit, as we received it from our fathers, we must unite and rally to its defense against the attacks of those who would destroy it by boring from within.

For the sake of America and our Church, and the future spiritual development of our children, we must seek to establish and maintain an open mind in all things religious. We must protect the fundamental integrities of our Church. We must emphasize the simple principles of the teaching of Jesus Christ only as necessary to salvation. No complicated code of priest-craft should hinder the approach to God of devout and earnest souls. We must stand squarely on the essential foundation of: 1—The Bible. 2—The Apostles' Creed and the Nicene Creed. 3—The two Sacraments ordained by Christ Himself. 4—The Apostolic Ministry.

We must place Christ first, then afterward the Church as the corporate expression of His life.

The Students' War On Mars

Two thousand students, representing colleges in every State in the Union, are "opposed to the general imperialistic policy of the United States Government," according to a resolution indorsed, but not actually adopted, by the National Christian Student Conference, recently concluded in Milwaukee. The resolution to some of our editors is as a red rag to a bull, and charges that they are pacifist, radical, even moronic, are heaped on the heads of the young idealists. The conference, which is said not to be a permanent organization, was brought together under the auspices of the Y. M. C. A., in response to a movement started in the undergraduate "Y" organizations of the colleges

and universities. Its purpose was to provide a discussion group in which students "could attempt to settle in their own minds the problems of almost any nature if the application of Christ's teachings could help." With such a wide range before them, the students tackled most of the problems which vex the minds of sages and saints and of the workaday people of the world, but it is the students' attitude on war and "militarism" which arouses most emphatic comment. War came in for further action in another discussion, in which twenty-seven men and women delegates, by a rising vote, we read, declared they would not support any war. The greatest sentiment of the convention indorsed the statement, "I am ready to support some wars and not others," the vote showing 740 holding this attitude. Ninety-five said they would support any war declared by recognized authority. Three hundred and fifty-six were not ready to commit themselves.

The resolution against "American militarism" also condemns military training in the colleges. It was offered by William J. Tyler of New York University, after a discussion in which nationalism was called "lies and false ideals," we read in the *Milwaukee Journal*. All who discuss the resolution from the floor favored it, we are told, the only issue being whether it or any other resolution should be adopted. It was formally indorsed by a large vote, after a policy of no resolutions had been established. Among those who threw stones at Mars was Kirby Page, editor of *The World To-morrow*, who said, we read in the *Milwaukee paper*, that the world "stands to-day on the brink of another great conflict and catastrophe," and that "there are more potential causes of war in Europe to-day than there were in 1914." This, said Mr. Page, is "a great challenge to the followers of Christ in these days to rise up and turn the tide against war, to destroy the whole war system." As Mr. Page's address is quoted further in the *Milwaukee daily*, he goes on:

"Through the ages many profest Christians have failed utterly to understand the meaning of Jesus' teachings. Organized groups of Christians have with appalling frequency slaughtered multitudes of their own coreligionists, to say nothing of the fury with which they have attacked heretics and infidels. After reading the story of the religious wars, the Crusades, the Inquisition, the burning of witches and the repeated massacres of the Jews, one can scarcely fail to reach the conclusion that the vast majority of the profest followers of Jesus have always been blind to the real meaning of His religion.

"It can not be doubted that the method of Jesus in dealing with offenders was to overcome evil with good. Organized groups have rarely used this method of maintaining security and justice. Herein is found the reason why we are still confronted with the peril of war.

"There are enough of you here to turn the tide against war during the next three decades if only you will consecrate yourselves unreservedly to this great cause."

Amidst these alarums against war a genial note was sounded by a Japanese, Susumu Kobe, a student at the University of Washington, who said he once thought America was imperialistic. Now, however,

he realizes that America is "not a country of turmoil, but that under the surface of things there is a love for peace and friendship." He will tell his countrymen, he said, "that America is not as bad as they think she is." He regrets the immigration act of 1924, which he feels is an "insult" to Japan, and said, as we quote from the *Milwaukee daily* again:

"I do not deny the right of the United States to pass any law it desires, but I do say that immigration can be restricted without singling out Japan as an object of insult. Japan is not preparing for war. It may have done so in the past, but I give you my word of honor that Japan is, perhaps, the most peaceful nation in the world to-day. Her resentment of your immigration act is being done in a peaceful way."

Outside of the conference, the seed scattered by the students fell upon some stony ground. "Moscow!" says Col. Stephen Park, head of the National Reserve Officers' Association. Referring to the leaders of the conference, Colonel Park is quoted in the *Milwaukee Journal* as saying:

"These men have brought these students here—many of them at least—under false pretenses and without giving the delegates a hint that the conference was to degenerate into a meeting for the dissemination of doctrines which smack strongly of disloyalty. In all the discussions which have taken place, as far as I can learn, the United States Government has been attacked viciously, and not one speaker has defended it.

"The speakers who address the conference Thursday, and others in this country who are purveying similar anti-militaristic doctrines, are getting their salaries straight from Moscow. They are going about the country attending gatherings of young people, and making those gatherings the occasion for spreading propaganda which comes from Soviet Russia."

Some zestful, emphatic protests against the students' "pacifism" are sounded also here and there in the press. For instance, the *Cincinnati Enquirer* says that "Jesus never failed to recognize the temporal authority of the State," and asserts of the students' actions:

"These incidents go to show to what lengths the insane pacifism and the virulent socialism of influential groups in America have attained. The churches are filled with this evil, disruptive teaching; a teaching which makes of Cromwell, Washington and Lincoln unchristian murderers—counselors of, and participants in, war; teachings which are an insult to every martyr who has laid down his life in the sacred cause of liberty, for love of country, for the defense of women and children and homes from the ravagement of brutal soldiery intent upon loot and human slaughter.

"Well does a brave Army chaplain denounce these libels and aspersions of namby-pamby cowards, who hide behind a perversion of moral patriotism and religious duty, as treason. If not that, it certainly may be said that such utterances hold the active germ of

treason; for, as Chaplain Alva J. Brasted, of the Second Army Division, has said: 'Such action savors of treason. It is a duty of a father to provide for his own household, and one of those necessary provisions is the defense of his own, and it is the duty of the citizen to stand ready to defend his own country.'

"What have these young saints to say of the Covenanters of Scotland, of the iron legions of Cromwell, of the tattered patriots of Valley Forge, of the men who curst and shot with Jackson at New Orleans, of the millions who heard the call of Lincoln, who went forth to strike the shackles from the limbs of an enslaved people; of the splendid American boys who went down to the fields of battle in Europe during the World War? Their puling proclamation should brand them for what they are: Fanatics who would preserve the Eighteenth Amendment, regardless of cost and effort, but traitors to their flag in any hour of their country's need."

"Nobody wants war," observes the *Hartford Courant*; "but war may be thrust upon us or self-respect may force us to start a war." For—

"There are just wars and unjust wars, but it is not for the individual or any group of individuals to declare that they consider themselves immune from the responsibilities of citizenship under the flag that protects them. This applies to the members of the National Conference of Students as well as to all other American citizens. The young gentlemen specifically referred to are not making the proper preparation for their chosen career when they preach disloyalty."

A little more indulgence toward "youth's precipitancy," the *Brooklyn Eagle* says:

"It may be that the highest ethical view of war obligations is that which makes the individual conscience the determining factor. A war is just or unjust. It may be held that the Rev. Mr. X—, believing a specific war to be unjust, ought not to fight in it or to support it. That is debatable. There have always been sincere, conscientious objectors, who found even prison preferable to the sacrifice of their convictions.

"But 'any future war' is an inclusive term that the godly man, if wise, will avoid. Benjamin Franklin to the contrary notwithstanding, there are just wars, good wars, wars that the Christian soldier is bound to fight in. National defense, a high aim of statesmanship, is entitled to ethical sanction. The existence and the dignity of a nation like the United States mean much to the whole world; we are not selfish, but altruistic in maintaining them. That is something for the theological students to consider."—*Literary Digest*.

The Need for the Scholar

It was with real complacency that America regarded its educational facilities, until the war disclosed the real state of public intelligence. Then it was discovered that more than eleven per cent of the men in the service were illiterate. Educational surveys disclosed the fact that some six or seven nations in the world family were superior to the United States in the matter of mental training, and that the average intelligence of the American people was about that of the eighth grade of the public schools. Such reports indicated that there were nearly five millions of illiterates in the United States, of whom four and a third millions were voters. The state of New York was found to have 425,000 and Indiana 53,000 such illiterates. In one county of a western state twenty per cent of the people could not read or write. And this condition prevailed more frequently among native-born Americans than among immigrants. It would appear that better provisions have been made for arriving foreigners than for native Americans. Such facts are disturbing to the national pride. Democracy demands an intelligent population. Manifestly, education must go much further into the life of the people before it performs its normal function in the republic. A much more extensive and costly program of public instruction must be plotted before competence is reached.

There are three institutions that are responsible for popular education—the state, the church and the school. The home is left out of the list by design, for it has largely abandoned its original function of instruction. Even in the supremely essential items of morals and religion it no longer undertakes to render its expected service. The state is as yet unawakened to this vital interest. Neither the people who fashion the laws, interpret them or enforce them, regard education as more than a minor concern of the state. We have not yet allowed this cause the dignity of a department of education in the government, though we have two departments for the promotion of the arts and interests of war. The church is too much divided to be intrusted with the cause of public instruction. It is not even competent as yet to provide suitable religious education. Where it attempts general educational work, as in the parochial schools, it is often at the expense of sound pedagogical principles, and chiefly in the interest of sectarian teaching.

The school itself, originally inaugurated by the church, and fostered by the state as a necessity of the public welfare, is the institution that takes seriously the work of training the youth of the land into proper use of instructional materials and suitable habits of intellectual activity. The school is properly proceeding upon the principle that every child in the republic has a right to the inheritance of institutional life, political ideals, educational discipline, and ethical and religious standards, which has been secured at great cost through many centuries of civilisation. It is undemocratic and unthinkable that these things should be reserved for a favored section of the popu-

lation, while other children are deprived of them by stunting labor in mines, factories, fields and forests.

And the school has made the equally illuminating discovery that the whole of the child is entitled to the training that was once reserved for his mind alone. Proper food and clothing, the meaning of fresh air, ordered exercise, skill of eye and hand, sportsmanship and fair play, manners, courtesy, moral integrity, and some sense of the meaning and value of holy things are as much a part of a balanced education as the discipline of the mind. The school to render its full service to the youth of the nation must be sensitive of all these interests. And this is a notable and difficult enterprise.

What is education? No question elicits so many and such diverse answers. It is certainly not the mere impartation of knowledge. That mistaken notion is gone forever among trustworthy educators. To have a wide range of information is by no means the equivalent of possessing a proper education. The most voluminously informed person in a community might be far down in the list of those competently trained. A considerable fund of knowledge is indeed employed in the process of education, and this should be verified and trustworthy fact. But such information is a means rather than an end. Education is the process of drawing out the abilities of the student rather than of putting into his mind the facts of text-books or lectures.

Nor is education the process by which young men and women are prepared for vocational skill. There is a wide-spread obsession prevalent among people who deal with the methods of public instruction that the chief business of education is the attainment of a bread-and-butter equipment for life. It ought to be practical, they say, and lead to definite and usable results. In its common interpretation, there is no more deadly education heresy than this. Vocational training has a rightful and necessary place. One who is to be a banker, a farmer, a teacher or a housewife needs some technical and adequate discipline for that purpose. But back of the farmer, the mechanic or the physician is the individual, the citizen, the home-maker, and education is first of all and up to the point of specialization a preparation for this fuller career.

This is the basis for the claim that the scholar is the prime necessity of American life. By the scholar is meant not the technical expert, nor the pedantic devotee of dead languages and lost arts, but the man or woman who by competent educational training has become informed, open-minded, disciplined, and prepared to deal in adequate manner with the questions of personal conduct, social relations and citizenship as they emerge. Viewed in that dimension, education is, as Mrs. Wells affirms, the only thing that can save civilization from chaos.

The field of education is very broad. But there are certain disciplines that are essential. The first is history, the greatest of the teachers of mankind. Some knowledge of the past's incalculable hoard of wisdom and experience is requisite to discover the line that human progress takes, and to avoid the mistakes of earlier genera-

tions. The second is science, both because its products are immediately essential to human welfare and because its processes are the best means of attaining accuracy of investigation and the willingness to look all facts in the face. The third is the study of the social order, whose groupings, from the family to the broadest areas of international life, form the most fascinating and rewarding of investigations. And the fourth, and in large degree the most important of all, is the rich field of morals and religion, without whose inclusion no educational program is sufficient. In this manner the past and the present alike contributed to the forming of ability, poise and character. The objectives of education are, as Milton believed, manners, virtue, freedom, power. These qualities are above the line of political, sectarian and class differences. They are the foundations of expert scholarship and of vocational capability. They are the indispensable elements in a people whose ideals are efficiency and democracy.—*Christian Century*.



Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

Adventurous Religion and other Essays by Harry Emerson Fosdick. Harper and Brothers Publishers, New York, 1926, 326 pages.

Fosdick, as every one knows, is a Modernist and a leader of Modernists. He feels that it is one of the great tasks before the Christian church to-day to bring its faith into harmony with modern conceptions. He is not interested in rituals, in doctrines, in the church as an institution, primarily, but in Christian life. To him Christ came to make the Kingdom of God possible on earth by the creation of personal and social righteousness. Christ's simple message and purpose have been obscured, according to the writer, by elaborate theological systems that have grown up around him. To become a follower of Christ has come to mean largely to give intellectual assent to a set of doctrines that have little or nothing to do with vital religion. As he expresses it, the religion about Jesus has to a great extent displaced the religion of Jesus, and the real friends of the church have no more important duty to perform than to teach and communicate the religion Jesus himself had, that is, his unshakable trust in God and his unending, victorious love of man.

To infer from this that Fosdick sees in Christ only an inspiring example and that his whole theology is based on the moral influence theory, would not do him justice. He believes in prayer and its regenerating power. True prayer puts us into a receptive relation with the Spiritual Universe and by it we assimilate power from there, which we could not create ourselves.

The creeds of the church were originally legitimate attempts to give a reasoned expression of her faith, but to try to cast the minds of modern men in these molds would not do at all. They owe their existence to views held in a pre-scientific age. The discoveries of astronomy have changed our world view. Evolution has altered our anthropology; and the methods of critical science applied to the study of scripture allow us no longer to believe in the "inerrancy" of the bible, or that it is God's word from cover to cover. Not as though we were condemned to agnosticism, or compelled to doubt the teachings of Christ, or lose faith in the bible as a heavenly light "shining in a dark place." We firmly hold all that is essential in the old faith, but we are willing to shed the thought forms of the race in its infancy and adapt our beliefs to maturer knowledge of the modern age. This kind of Christianity is far from being destructive; it is adventurous,

i. e., active, personal, daring, mountain-moving, heroic, and great in experience and discovery.

Fosdick in this book gives considerable space to the need of churches' and Christians' adjusting themselves to science. He knows very well that science cannot solve all mysteries. On the contrary, he says, science has wrought many achievements, but it has not cleared up a single elemental mystery. Still, there are many things about which there is general agreement, and a Christian should be open to all new light even if a narrow conception of bible inspiration seemed to be opposed to it.

The author pleads for his thesis—that true science and true faith are not antagonistic—with great skill and persuasive power. We are perfectly willing to grant it. Also that Christlikeness is more necessary than, and immeasurably superior to, creedal uniformity. Before we can have the mind of Christ, however, we must accept him, see and find in him, our Saviour. This side of the Lord, the "Christ for us," Fosdick seems to forget, in this book and in others. Luther, Wesley, Augustine, Paul—the leaders of the race and the spiritual ancestors of Protestantism, passed by the gate of faith into the land of promise, unto the throne of grace. We know no other way. Christlikeness is a thing of growth and will always be imperfect. The soul will never be able to rest its hope in sufficient evidence of Christlikeness. Christ "made unto us redemption and sanctification" is the only foundation for soul certitude the New Testament knows.

The Unknown Bible. A study of the Problem of Attitude toward the Bible by *Conrad Henry Moehlman*, Professor of Church History in Rochester Theological Seminary. George H. Doran Co., New York. 1926. 271 pages.

The attitude toward the Bible which this book seeks to correct, is that of the fundamentalist who sees in the Bible the ipsissima verba of God from start to finish; to whom every book is on the same level of divine inspiration and who feels therefore compelled to resist every attempt to try a more rational approach to the book. Such an attitude puts a man in opposition to every advance of science that seems to contradict old conceptions. It makes an understanding of the gradual development of religious ideas impossible. It really shuts out those who hold it from a sane understanding of the nature of the bible and makes the bible to that extent an unknown book to them.

The author sketches for us the whole historical development which has given us the Old and New Testaments; taking up the questions with which historical criticism has acquainted us, such as the old documents, manuscripts, variants, translations, and the history of the Canon. All along this line he shows how very human factors have entered into the writing and preserving of this collection of sacred writings.

From ch. VIII on the author appreciates and popularizes some

of the conclusions concerning the New Testament reached by Harnack in his "Origin of the New Testament" (reviewed by us in the November number of the Magazine, 1926, p. 80).

He takes up the problem, for instance, how it came that only four gospels were adopted in our N. T. although there were others. He discusses the epistolary religious writing of those times, to which we owe such a large portion of the N. T. And he traces the origin and completion of the N. T. canon, pointing out the causes which produced it, and produced it just then. Finally, he tries, following Harnack, to weigh the vast consequences the fixing of the N. T. has had for early Christianity, the history of the church, and the faith and theology of our own times.

The book is written in fresh and popular style. Even the laymen will appreciate it. It gives a luminous presentation of the whole question, abounds in illustrative material on every phase of the argument, and is a most convincing contribution to the accomplishment of its purpose, namely, a more adequate and correct understanding of the bible.

The Gospel of Opportunity. Ventures in the Interpretation of the Gospel of Jesus by Charles E. Schofield. The Abingdon Press. 1927. 189 pages. \$1.25.

Contains 12 sermons, in which the author seeks to open the eye of the ordinary church member to the great possibilities in human life, or if we prefer to look at it from the divine side, to the measureless power of the gospel of Christ to create opportunities for lives of fullness and service. The writer, while at times quite careful in his exposition of Scripture terms, as a rule makes a direct road for application. From the men and situations of the sacred book he easily and naturally passes on to the hearers and the church before him. The most valuable feature of the addresses is, in our opinion, the wealth of illustrations he has at his disposal. A great many are taken from his own experience, and all are told with great effect. The minister who desires to refresh his jaded brain or replenish his supply of anecdotes and parables, will here find what he wants in rich variety. His pictures are so fresh and vivid that they cannot but captivate reader and hearer. I have tried the book myself; it strikes the spark of inspiration in the preacher's mind and making a sermon becomes easy.

Modernism, Fundamentalism and Catholicism, by Will H. Smith, Rector Trinity Church, Wethersfield, Conn. Morehouse Pub. Co., Milwaukee. 1926, 152 pages.

Three schools of thought, or religious tendencies, are described in this book, and the author belongs to the third. He interprets Modernism and Fundamentalism fairly and correctly, but it becomes clear enough as he comes to the last school, that for him they are both extremes that won't heal the troubles of the church.

He sees already many signs of a return to the Catholic position; people and churches wanting to get back to a historic Christianity older than "the Bible and the Bible only." Everywhere the tendency to build churches more beautiful and to make use of symbolism in decorations, furniture and vestments, is growing. More than that, in the Anglican Communion, in America and England, Catholicism is strongly in the ascendent. Even in Germany the "Hochkirchliche Bewegung" shows a similar trend. Anglo-Catholicism is "openly recanting 90% of the traditional protests against Rome. Once they gloried in the name Protestant and now they glory in the name Catholic. They believe the sacraments are necessary for salvation. They make their confessions; pray for the dead; invoke our Lady and the saints. They pray for the reunion of Christendom, and have profound respect for the Roman Church."

The church, so says the writer, has come to see that the bible is not the ground and pillar of the truth. There was a Christian church long before there was a bible; there must be an authoritative source of interpretation, and that is the Church. Man is not saved by faith only, he must be a member of the church. The Sacraments must be put in their old place of absolute importance.

Anglo-Catholics do not want to go back to Rome, that is, to the old unyielding Rome. Still they are willing to restore all that was good in the Roman system. The Lord prayed his last great prayer for the unity of the church. This unity is not accomplished by collecting all Protestant sects in the Federal Council, on a basis that does not even mention doctrines. It must be expressed by adopting the same faith, and in outward sacramental union.

The (Anglo) Catholics are working for such union. A union based on the ancient faith and order. To make faith a matter of the individual judgment only, would lead to chaos. The church must express and guarantee the faith. And this church must herself show her credentials of authority: it must be able to point to an unbroken succession of its bishops back to the apostles.

The union must include the Roman church. The Anglo-Catholics are working for that now. The author points the way how Episcopalians may find recognition by Rome. Then the Free Churches may follow, and, finally, the unity of Christendom may find "its fitting symbol in a constitutionalized primacy of the successors of St. Peter."

Doubtless some of our readers will be rubbing their eyes as they see this: the Anglo-Catholics repudiating Protestantism and embracing at least 90% of Romanism! The movement is strong in the Church of England and of considerable influence in the Episcopal Church. However, there is no trend towards Rome in other Protestant countries. If the Romanizers prevail, the Conference on Faith and Order, at Lausanne this coming August, will bring matters to a head; there will then be a definite break between Protestantism and a Romanized Anglicanism.

Introductions to the Symbolical Books of the Lutheran Church. A Historical Survey of the Ecumenical and Particular Symbols of Lutheranism, an Outline of Their Contents, and an Interpretation of their Theology on the Basis of the Doctrinal Articles of the Augsburg Confession by *J. L. Neve*, D.D., Dr. Theol., Professor of Symbolics in Hamma Divinity School, Wittenberg College, Springfield, Ohio. With Contributions by *Geo. J. Fritschel*, D.D., Professor in Wartburg Seminary, Dubuque, Ia. Second Revised Edition, 1926, Columbus, O. The Lutheran Book Concern. 454 pages, \$2.75.

In this book Dr. Neve discusses first the so-called ecumenical creeds, namely, the Apostles', the Nicene, and the Athanasian, giving interesting information on their historical development. Then he takes up the Augsburg Confession and devotes the greater part of the book (pp. 83-307) to an exposition of the 21 articles of this important document. After that follows his comment on Melancthon's Apology, the Smalcald Articles, the Catechisms of Luther. Prof. Fritschel concludes with comment on the Small Catechism and on the Formula of Concord. A minute Table of Contents (pp. 22-39), in the front part of the book and a Topical Index at the close make reference to any particular part of the book easy.

Our Synod enumerates the Augsburg Confession as one of the three symbols whose interpretation of Scripture we follow. Here in this neat and handy volume we find a clear presentation of its contents; and the reader will be no less interested in what the author has to say on the ecumenical creeds. We recommend the volume very cordially.

The New Psychology and the Christian Faith, by *Fred C. Spurr* (Minister of Hamstead Rd. Baptist Church, Birmingham, England). Fleming H. Revell Co., 1925. 190 pages, \$1.50.

All new knowledge coming to the race seems at first hostile to "the faith once delivered to the saints," whether such knowledge comes from astronomy, biology or other realms of natural science. A struggle ensues forthwith between the champions of faith and those of science, and in the end it is found that there is no cause for deadly warfare. If only both sides are willing to give each other the same respect, observing the boundaries of their respective province.

The new psychology the author refers to is used by various schools in such a way as to seriously affect and modify Christian experience. Such schools are New Thought, Theosophy, various cults of mental healing, and psychoanalysis.

Their idea of God is in part pantheistic. They all make light of sin. Sin is only an imperfect stage, soon to be left behind; or it is an illusion of the mortal mind. Solution comes by true thinking. "God lies all around us. Tap him by thought and be raised to divinity." Man's task is to get in tune with the infinite (Trine). The powers to be released for his liberation reside in him. Instead of man's rising

beyond himself, to the divine sources of life and salvation, he is to rely for help on the unlimited—though obscure—reserves of the subconscious.

Over against that the writer insists on the super-personal factor of the divine, on the need of the revelation of the deity; on the incarnation in Christ and reconciliation by him; on the divine presence realized by faith.

He gladly accepts the new emphasis on faith in the cults named. Autosuggestion, recommended and practised by such men as Coue, is akin to faith. But the Christian faith rests on a divine person, while suggestion bids man to lift himself higher by his own boot straps.

On the whole it must be said that Christianity accepts the light the new psychology sheds on some phases of the spiritual life, but that it wholly rejects the position that man is complete in himself if he only learns to unlock the door to the mental resources lying all around him. We fully agree with the writer in stressing the need of revelation and a personal divine savior although we claim that the Christian experience can only come by faith and man is not to be argued into it by intellectual proof.

In this connection the author says: "Faith is a venture. Until you make this venture there will never be real peace of mind. Amiel, that noble German, whose life was so sad and pensive, betrays his secret in this sentence: "My thoughts are straying in vague paths. Why? Because I have no belief. All my studies end in notes of interrogation." A note of interrogation is an ugly hump-back thing. Christ changes it into a note of exclamation, straight and challenging!! "Now we know."

The Interpreter's House, by *Charles Nelson Pace*. The Abingdon Press, 1927. 178 pages, \$1.00.

Nine essays in which the author seeks to interpret the signs of the times and to adopt the gospel message to the changed mind of to-day. The center of the Protestant church is to him the pulpit; and its function is "to turn the light of divine revelations on the perplexities and perils that beset the human mind; to interpret all the experiences of mankind in their relation to the Kingdom of God." "To seek ways of capturing the interest of that passing crowd is a thoroughly Christian procedure. To get the attention of the public that the claims of Christ may be presented is in the line of duty."

One way to secure this attention will be opened if we remember that this is an age of science. Science revives for us the venturesome spirit of the Puritans who went out of their country to find a new world. In a different way science makes for us a new world. Its achievements are such that there is no telling how far it may yet take us. Again, science renews for this age the lost sense of personal responsibility in its methods of accuracy and efficiency which bear down heavily on the individual. And it preaches the sovereignty of law in its insistence on the universality of its sway.

The best essay in our opinion is that on "Changed Emphasis":

from a dogmatic to a diffused goodness; from a private to a public righteousness; from a reformatory to a preventive salvation; from an autocratic to a persuasive Christianity. The author's characterization of the attitude of the mind of to-day shows fine observation and a correct balancing of the good and evil tendencies. He is a convinced disciple of the social gospel but never forgets the necessity of the reconstruction of the individual life.

A very remarkable little book, that will amply repay the thoughtful reader.

Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele. Von D. Dr. D. Dibelius, Generalsuperintendent der Kurmark.

Unser alter Bekannter und Freund vom Jahre 1921, vor einiger Zeit zum Generalsuperintendenten der Kurmark (hauptsächlich Provinz Brandenburg) ernannt und daraufhin von Gießen zum „Doktor der Theologie“ freiert, legt in diesem Buch seine Gedanken und Hoffnungen über die protestantische Kirche Deutschlands nieder.

In einem geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung der Schöpfung Luthers kommt er zu dem überraschenden Resultat, daß wir bisher eine eigentliche (lutherische) „Kirche“ in Deutschland nicht gehabt haben, d. i. einen selbständigen kirchlichen Organismus, der das gesamte religiöse Leben zusammenfaßt und als eine Achtung gebietende Größe im Volksleben da steht. Luthers Interesse heftete an der Predigt des göttlichen Wortes. Wenn nur das Evangelium gepredigt und die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet würden, so würde sich alles andre schon finden. Er legte kein Gewicht auf die Organisation der Gemeinde oder der Kirche als eines Ganzen. Da er keine kirchlichen Bischöfe fand, so hielt er sich an die Staatshäupter als „Notbischöfe“, und im Laufe der Zeit geriet die Kirche in völlige Abhängigkeit von den Fürsten. Zu welcher unwürdigen Knechtseligkeit dies im einzelnen führte, kann man bei D. nachlesen. Das Zeitalter der Orthodoxie kämpfte für die reine Lehre, die „fides quae creditur“, zum Schaden des Lebens und der „fides qua creditur.“ Der Pietismus pflegte das christliche Leben, des einzelnen, der ecclesiola, und schaute herab auf die Kirche, die ecclesia. Der „Idealismus“ der Philosophen und Dichter beachtete kaum die Kirche als Anstalt und als geistige Größe. Auch im Preußen des 19. Jahrhunderts wurde das nicht anders. Es brachte Union und Agende, aber die Kirche erwarb sich weder Freiheit noch Autorität. Die Arbeiterwelt der modernen Industrie wandte sich von ihr ab als einer Staatsanstalt und Stütze des bestehenden Systems. Der Staat (Bismarck) stellte sich allen Selbstständigkeitsbewegungen der Kirche mit brutaler Geringschätzung entgegen.

So konnte man — nach D. — von einer Kirche im eigentlichen Sinn nicht reden. Die einzige Ausnahme machten die westlichen Provinzen mit ihrer presbyterialen Verfassung, hauptsächlich die reformierte Kirche der Rheinprovinz, wo der kalvinistische Geist ein rühriges, selbständiges, lebensfähiges Kirchenwesen geschaffen hatte.

Der Rückblick des Verfassers führt zu keinen erfreulichen Resultaten. Dennoch läuft er aus in der hoffnungsfrohen Feststellung, daß man **jetzt** eine Kirche in Deutschland habe. Die Revolution von 1918—19, was sie auch sonst an Gutem zerstört habe, habe die Kirche vom Staat befreit und ihr da-

mit die Möglichkeit gegeben, aus eigenen, d. i. geistlichen, Kräften ein Neues anzubahnen.

In dem nächsten Kapitel, worin D. die Kirche als ein soziologisches Gebilde, als eine selbständige Lebensform betrachtet, hebt er Bekenntnis und Kultus als wesentliche Faktoren heraus. Die Autorität derselben, sagt er, gründet jede Kirche auf Offenbarung; doch erhebt er sich nicht, wie viele hier tun würden, zu temperamentvoller Betonung der Unverletzlichkeit der Bekenntnisse. Die Wahrheit, so sagt er, die sich auf Offenbarung gründet, muß jedem Geschlecht auf neue Weise verkündet werden.

Dagegen liegt dem Verfasser sehr daran, das Wesen der Kirche von dem Sektenideal zu unterscheiden. Die Kirche richtet den Blick auf das Ganze des Volks, nicht bloß auf Einzelbekehrung und -Erbauung. Die Kirche ist ferner nicht von gestern her, sondern hat eine lange Geschichte, daher eine Tradition. Sie bleibt mit der Geschichte in lebendigem Zusammenhang, während die Sekte, Geschichte und Tradition vergessend, ein unvermitteltes, zeitloses Neues darstellen will. Die Sekte verlangt das Absolute, ihre Kirche besteht nur aus Befehrten, und sie löst sie aus allen geschichtlichen Zusammenhängen. Darum besteht auch die Sekte selten lange als Sekte. Mit dem Wachstum wird sie immer mehr kirchenähnlich, oder aber sie bleibt klein und verkümmert.

Als Hüterin von Bekenntnis und Kultus ist das Amt eingesetzt. Als Spitze desselben kann sich D. nur das bischöfliche Amt denken. Hier ist seine Argumentation nicht überzeugend. Die ganze reformierte Kirche und viele andre sind doch bis jetzt gut ohne Bischöfe ausgekommen.

D. zeichnet sein Bild mit viel Wärme. Doch ist er sich wohl bewußt, wie viel Tausende und Millionen in Deutschland sich nicht überzeugen lassen werden, ob nun der Widerstand von dem deutschen Individualismus kommt oder von den entkirchlichten Massen. Seine Feder ist hier tief in die düsternen Wirklichkeit getaucht. Was der deutsche Philister, der Eigenbrödlerr, der Sozialist gegen die Kirche einzuwenden hat, kommt uns oft so ungereimt vor, daß man es als reine Verbohrtheit empfindet und sich freut, daß man mit solchem Material nichts zu tun hat. Dennoch verläßt den Verfasser sein Optimismus nicht, und er hofft, daß die Schicksalsgemeinschaft, in die besonders die letzten Jahre das ganze Volk so hart gebunden hat, irgendwie der Kirche als der großen Trägerin volksvereinender Bestrebungen zugute kommen möge.

Im 3. Kapitel hält D. Umschau in der Welt und kommt zu der freudigen Ueberzeugung, daß ein großes Neues heraufzieht, ein neues Zeitalter, eine neue Lebensanschauung. Ja, er verkündet froh: **Ein Jahrhundert der Kirche** ist im Anbrechen! Er weist hin auf den Aufschwung der katholischen Kirche, auf kirchliche Bewegungen in England, Schottland, Kanada, den Vereinigten Staaten, Schweden, Holland. Ueberall, so sagt er, ist die Welle der Kirche im Steigen. Die Kirchen fühlen, daß ihre Aufgaben so groß sind, daß nur in gemeinsamem Ringen ihre Lösung möglich sein kann. Dabei denkt er besonders an die Ziele, die sich bei uns mit dem Begriff des Social Gospel verbinden. Dies Kapitel wird man mit ganz besonderem Interesse lesen.

Im letzten Kapitel, dem „Buch der Ziele,“ stellt sich der Verfasser angesichts der riesenhaften Probleme, welche der deutschen Kirche harren. Ihre

Kräfte so gering (Preußen hat 9000 Geistliche, dagegen 120,000 Volksschullehrer!), ihrer Feinde so viel und ihre Arbeit in der Vergangenheit so wenig fruchtbar. Er dringt auf mehr Bibellektüre (Bibelabschnitte rezeptionsfähig in den Kirchen zu lesen!), auf treues Halten zu Christo, unserm einigen Herrn (Bekenntnisfragen seien kräftig und — weitherzig zu lösen!), auf freies Verhältnis zur Wissenschaft, auf Mitarbeit der Kirche an dem Kulturprogramm, auf Versöhnung der Klassenunterschiede durch die Kirche. Die kirchliche Frage bezüglich des Verhältnisses der Kirche zum jetzigen (republikanischen) Staat berührt er nur höchst behutsam. Er sagt dazu: „Die Staatsform spielt keine Rolle. Geschichtliche Vorgänge können die Kirche in die Opposition gegen eine Staatsform treiben. Grundsätzlich aber kann eine evangelische Kirche, wie die Tatsachen beweisen, jede Staatsform bejahen und in jeder Staatsform ihren Dienst ausrichten.“ Das nennen wir eine Sache diplomatisch behandeln. Man bedenke, daß D. in der Kurmark arbeitet, wo der Monarchismus tief im Blut sitzt.

Man kann das Buch nur mit tiefstem Interesse und reichem Gewinn lesen. Der Optimismus des Verfassers ist herztärfend. Dabei kennt er die Schwierigkeiten der Lage nur zu gut. Schon 1921, als Deutschland tief darnieder lag, erfrischte uns sein froher Glaube, als er unter uns erschien. Hier schreibt derselbe Dibelius. Wir wissen nicht, ob wir auf ein **Jahrhundert** der Kirche rechnen dürfen. Aber daß die Welt die Kirche braucht, wissen wir; und daß die Kirche sich überall recht zu neuem Leben, wissen wir auch. Also reihen wir uns den Optimisten an, deren Lebensquelle der Glaube ist.

Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden von Ferd. Kattenbusch, Professor in Halle. 5. Auflage. 1926. Verlag von A. Töpelmann in Gießen. 160 S. M. 6.50.

Wir haben dies Buch 3. Bt. empfehlend erwähnt, als die 4. Auflage erschien. Jetzt erfolgt, bald nach der 4., die 5. Auflage, ein Zeichen, daß die Popularität der Schrift nicht nachgelassen hat.

Der Verfasser beschreibt im 1. und 2. Teil den überragenden Einfluß Schleiermachers, des Schöpfers der neueren protestantischen Theologie, und verfehlt auch nicht, auch in der Folge auf die Nachwirkungen seiner Gedanken bis in die neueste Zeit hinzuweisen.

Dann geht er alsbald zu Ritschl über, der vor Schleiermacher den Vorzug habe, daß in seinem System das Ethische stärker betont werde. Auch zeige er ein größeres Verständnis des Geschichtlichen und des geschichtlichen Faktors der Offenbarung in dem biblischen Christus. R. sieht die Schranken in Ritschls System deutlich genug. Seine Einschätzung von R. im allgemeinen weicht erheblich ab von der, die in unserm Lager üblich ist. Doch ist unter den Theologen des 19. Jahrhunderts kaum einer gewesen, der ihn an Schule machender Kraft übertroffen hat. Nur die Kinder des Pietismus, die Biblizisten und Konfessionellen lehnten ihn völlig ab.

Im 4. Kapitel folgt eine Besprechung der religionsgeschichtlichen Schule (besonders Troeltsch) und im 5. der unmittelbaren Gegenwart mit ihren drei Richtungen, der spekulativen (Heine, Tillich), der soziologischen (Ritter, der jüngere Munhardt) und der „dialektischen“ Theologie (Barth, Gogarten, Brunner).

Zum Schluß macht K. selber den Versuch zu zeigen, wie in der Zukunft eine Förderung der theologischen Entwicklung zu erreichen sei, nämlich indem man sich von der griechischen, bez. philosophischen Gottesidee abwende und entschlossen von der Gottesidee des Evangeliums ausgehe, d. i. dem Gott als Person, der sich als Gott der Liebe geoffenbart.

In diesem Zusammenhang sagt K., daß es an der Zeit sei, **Schleiermacher nun allmählich ruhen zu lassen**, er sei so „ziemlich wesentlich ausgeschöpft.“ (Darob energischer Protest von Wobbermin, dessen Devise gerade ist: „Zurück zu Schleiermacher und dann vorwärts von Schleiermacher!“ (S. Christl. Welt, 3. Febr. '27, S. 39 ff.).

Das Buch behandelt auf beschränktem Raum einen überreichen Stoff, es bietet eine oft verwirrende Menge von Namen und Gesichtspunkten. Eine wohlthuende Objektivität ist dem Verfasser nachzurühmen.

Der amerikanische Leser wird gut tun, sich auf die Hauptsachen zu beschränken und das ihm nicht Kongeniale abzustoßen. Es geht ihm das Verständnis für die Vielsachheit der „Fragestellungen“ ab und in den Höhen, die weit über dem Praktischen liegen, geht ihm der Odem aus.

Einführung in das Alte Testament von D. Joh. Meinhold (ord. Professor in Bonn). Zweite völlig neubearbeitete Auflage. Verlag von Alf. Toepelmann in Gießen 1926. 350 S. M. 7.40, geb. M. 9.

Dies ist der 1. Band aus der „Sammlung Toepelmanns“: **Die Theologie im Abriß.**

Auf beschränktem Raum wird hier viel geboten. Wie die Deutsche Literaturzeitung sagt: „Die Profangeschichte, die Literatur und die Religion Israels, sonst in drei Disziplinen bearbeitet: Israelitisch-jüdische Geschichte, Einleitung in das Alte Testament, Alttestamentliche Theologie, sind hier zu **einer einheitlichen Darstellung zusammengearbeitet.** Die einzelnen Abschnitte, in die der Geschichtsverlauf zerlegt ist, werden eingerahmt von einer Darstellung der politischen Vorgänge, und in diesen Rahmen wird hineingestellt, was zur Literatur und zur Religion der jeweiligen Epoche zu sagen ist.“

Die Stellung des Verfassers ist natürlich die des wissenschaftlichen Kritikers und setzt im Leser wenigstens ein Verständnis für einen solchen Standpunkt voraus. Die Patriarchen z. B. sind sagenhafte Gestalten. „Israel schildert seine Vorfahren im Bilde friedfertiger Wanderhirten.“ „An der Persönlichkeit und dem Werk des Moses kann man festhalten, wenn auch die Kindheitsgeschichte außer Betracht bleiben kann.“ Moses erhielt seine Religion aus Midian in der Wüste, aber er machte etwas Größeres aus ihr.

Die Forderung, daß der Tempel in Jerusalem das Zentralheiligtum Israels sei, stammt aus nachexilischer Zeit.

Zu Jesaja 9, 1—7 sagt er, der Beweis, daß der Prophet mit einem persönlichen Messias gerechnet habe, stehe auf tönernen Füßen.

Die Gestalt des Elia ist sagenhaft. Aber es kommt wenig darauf an, ob die in solchen Geschichten geschilderten Gestalten und Begebenheiten geschichtlich sind. „Gerade in der Sage beläuft man eines Volkes innerste Gedanken am besten.“

Im ganzen kann man wohl sagen, daß der Verfasser das äußerlich Wunderbare in das Reich der ausschmückenden Sage verweist, dagegen an der göttlichen Berufung der prophetischen Gestalten festhält (obwohl, soweit wir sehen, er darüber nur den Propheten sprechen läßt, sich selbst aber eines eigenen Urteils enthält.)

Er sagt am **Schluß**: „Viele Worte israelitischer Frommer haben Ewigkeitswert und darum Anspruch, auch in der christlichen Gemeinde weiterzuleben. Viele sind überholt und somit als vor- und unterchristlich abzulehnen.“

Meinhold nimmt in dem Buch, so meinen wir zu sehen, den Standpunkt völlig Objektivität ein. Er referiert nur; er nimmt keinen Anlaß, eine persönliche Note anzuschlagen.

Stil und Darstellung sind durchaus durchsichtig. Die Resultate einbringender Arbeit werden daher dem Leser bequem zugänglich gemacht.

Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt von **Oskar Holtmann** (Professor in Gießen). Verlag von M. Toepelmann in Gießen. 1926. Dritte (Schluß-) Lieferung. Circa 300 S., M. 7.50.

In dieser Schlußlieferung des obigen Werkes (die ersten beiden Lieferungen von uns f. Zt. besprochen) erhalten wir die Pastoralbriefe des Paulus, den Hebräerbrief, Jakobus-, zwei Petrus-, Judas-, drei Johannisbriefe, die Offenbarung und des Evangelium Johannes.

Ueber seinen Standpunkt spricht sich der Verfasser im Prospektus offen aus. Er plaidiert für den steten wissenschaftlichen Fortschritt der Geisteswissenschaften. Dazu gehört nach ihm, daß er sich von den im Neuen Testament enthaltenen legendarischen Ueberlieferungen frei mache. S. verschweigt nicht, wo im Neuen Testament Legende zu finden ist. So z. B. sagt er bei der Einleitung zum Markus bezüglich der dort berichteten Wunder: „Daneben tritt die fromme Legende, die die Größe des Herrn den Unmündigen in Wundern und Zeichen mundgerecht macht und sein Werk im Bilde verstehen läßt.“ Und von dem Wunder bei der Hochzeit zu Kana: „Jesu Jünger sind Hochzeitsgäste, und er, als der große Freuden spender, gibt neuen Wein. Mit ähnlichen Sagen waren die Heiden durch die Dionysusfeiern vertraut.“ „Die Legende ist nicht das Evangelium. Das Evangelium sagt, daß Gott in der vergänglichen sündigen Welt **dennoch** Herr ist, also über Vergänglichkeit und Sünde hinweghilft. Das ist der ewige Wert des Christentums.“

Die Uebersetzung und kurzen Besprechungen sind zum Verständnis des Textes wertvoll.

Man gewinnt aus dem Werk eine deutliche Anschauung davon, wie sich die liberale Theologie zum Neuen Testament stellt, in den Abstrichen, die sie macht und in dem, was sie als wertvoll beibehält.

Konfessionskunde von D. **Herm Mulert**, ord. Professor der Theologie. Zweite Hälfte. Verlag von Alfred Toepelmann in Gießen. 1927. 300 Seiten, M. 8.50.

Die Besprechung dieses inhaltreichen, interessanten Bandes behalten wir uns für das Juliheft vor. Die 1. Hälfte haben wir f. Zt. (September 1926, S. 398 ff.) rezensiert.

Das Reich Gottes in amerikanischer und in deutscher Theologie der Gegenwart von S. Fricke, Professor für systematische Theologie an der Univ. Gießen. 1926, Verlag von Wf. Koepelmann, 22 S., 1 Mk.

In diesem Vortrag stellt Professor Fricke (vor einem Jahr in diesem Land weilend und auch in unserer Synode bekannt geworden) der amerikanischen Auffassung vom Reich Gottes die deutsche gegenüber. Nach der amerikanischen (besonders an W. Rauschenbusch gemessen) ist das Reich Gottes die Zentralidee des Christentums. Die christliche Arbeit soll sich nicht zufrieden geben mit der Einzelbefehrerung, noch mit der Pflege des christlichen Familienlebens, noch mit innerer und äußerer Mission. Die menschliche Gesellschaft selbst mit allen ihren Einrichtungen soll christianisiert werden. Wir beten in dem Herrngebet, daß das Reich Gottes komme, und das „auf Erden“ gilt für die zweite Bitte sowohl wie für die dritte. Es ist die Aufgabe des Christentums, das Leben auf Erden umzuwandeln in ein Reich der Gerechtigkeit.“ Wie weit und wie bald es darin Erfolg haben wird, steht in Gottes Hand. Klar ist jedenfalls, daß das Evangelium der Sauerteig sein muß, der alle menschlichen Verhältnisse durchdringen soll. Mögen manche im Außerlichen stecken bleiben und in der Ausbreitung der Zivilisation das Kommen des Reiches Gottes sehen. Die Kirche selbst setzt ihre Hoffnung auf den Geist Christi und seinen schließlichen Sieg. Da sie weiß, daß der einzelne wesentlich ein Produkt seiner Umgebung ist, so sucht sie alle menschlichen Verhältnisse umzugestalten. Sie sieht ihr Ziel nicht bloß in der Befehrerung einzelner, die dann doch der Uebermacht unchristlicher Gesellschaftszustände unterliegen würden, sondern sie arbeitet auf die Neugestaltung dieser Zustände selbst hin. Sie ist an der Ueberwindung der „kollektifsünden“ (Krieg, Kapitalismus, Korruption) wenigstens ebenso interessiert, als an der von Einzel- oder persönlichen Sünden. Die biblische Begründung für diese ihre Kampfstellung findet sie in der Idee des Reiches Gottes. Daß schließlich die Vollendung von oben kommen muß, hält sie fest. Doch ihr Augenmerk ist auf das gerichtet, was sie unter göttlichem Beistand auf Erden zu tun hat, nicht auf das, was Gott zu seiner Zeit vom Himmel tun wird.

Dem gegenüber hält die deutsche Theologie mit Luther fest an der Zentralstellung des Artikels von der Rechtfertigung durch den Glauben und lehnt auch eine Kombination von Rechtfertigungs- und Reichsgottesidee als zwei Polen der Ellipse ab. Das christliche Gemeinwesen, das da ist oder immer mehr kommt, ist nicht das Reich Gottes, auch kein Stück und keine Teilverwirklichung desselben. Es ist „Ausdruck des Glaubens an das kommende Reich, prophetisches Zeichen. Wir beschleunigen nicht das Kommen des Reiches Gottes (das steht Gott allein zu), wir verkündigen es nur durch unser Verhalten und Tun. Was Menschen tun, ist Zeugnisdienst, nichts weiter.“

Jedoch sollen wir — nach Fricke — als Christen wirklich glauben an das kommende Reich, herankommend **in der Zeit!** Und sollen von den Amerikanern lernen, eine **kollektivistische Ethik** aufzubauen, nicht bloß eine solche des Individuums. „Mit allem unsern Tun aber bauen wir nicht das Reich Christi, sondern wir verkündigen nur, daß es ein regi (regiert werden) a Deo in Christo gibt.“

Der Amerikaner vergißt nach Fr., daß es ein **kommendes Reich** gibt, und daß dieses Kommen geschieht „von selbst“ (Mark. 4, 28). Dem Lu-

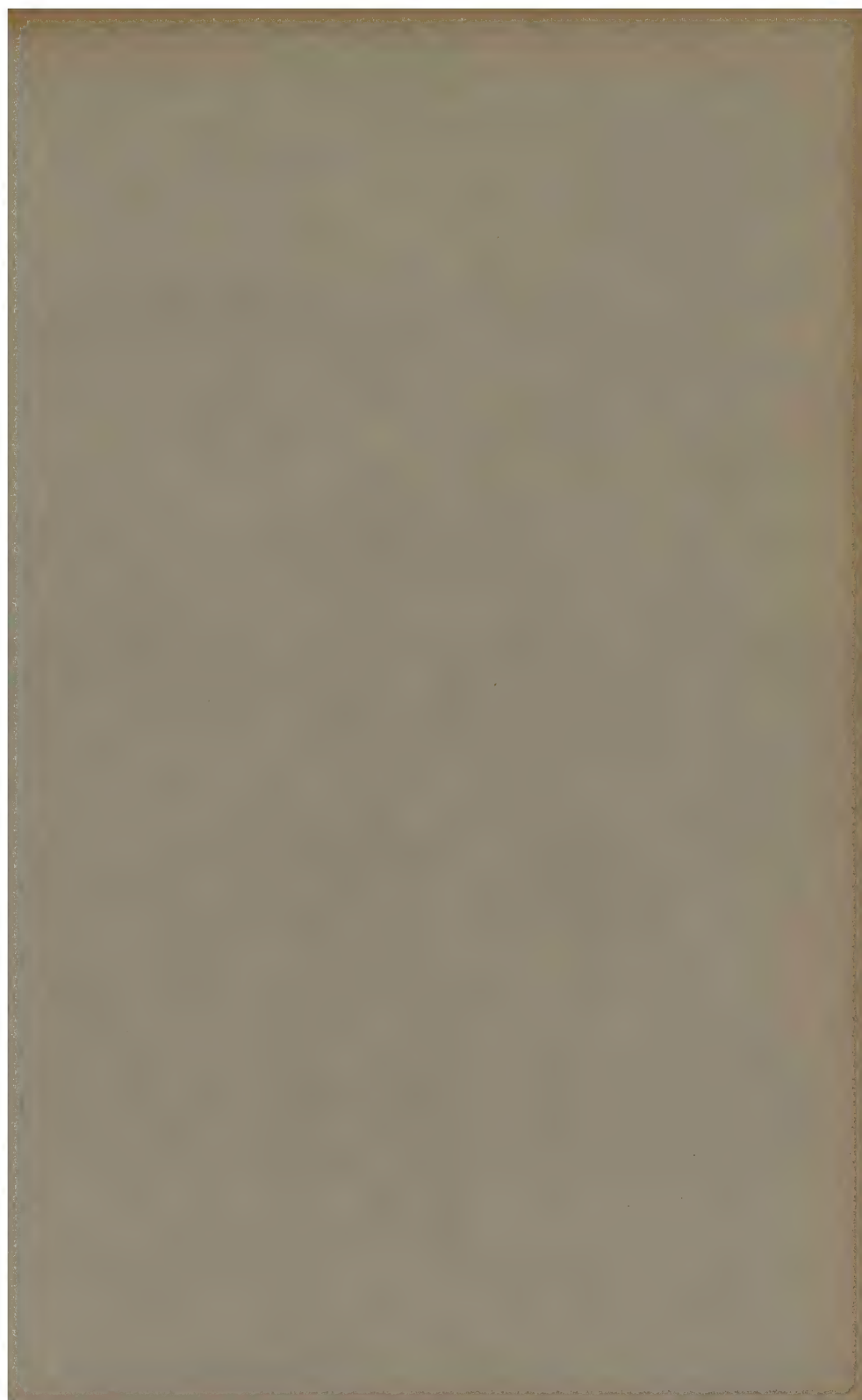
theraner ist die Bitte: Dein Reich komme! ein Seufzer, daß es noch nicht gekommen ist; und die dritte Bitte soll ihm sein ein Gebet der ethischen Energie, die die Stunde ausnützt, weil sie weiß, daß ein Hier und Heute unwiederbringlich dahingeht.

Diese Argumentationen Frids werden amerikanische Christen kaum überzeugen. Gewiß kann die Vollendung nur am Ende der Weltzeit kommen, aber wir können nicht umhin, an einen wachstümlichen Prozeß des Kommens des Reiches zu glauben. Wenn es keinen Fortschritt gäbe, so würden dem Glauben die Flügel gelähmt. Und dieser Fortschritt, letztlich immer auf göttlichen Kräften beruhend, kommt zustande durch menschliche Werkzeuge.

Es ist herbstärkend, sich möglichst auf Luther berufen zu können, aber Luther ist nicht die Quelle aller christlichen Erkenntnis.

Der Vortrag ist von ungewöhnlichem Interesse; F. setzt sich auseinander mit allein einschlägigen Vertretern. Wir empfehlen ihn ganz besonders unsern Freunden des „Social Gospel.“







VOLUME 55.

JULY 1927.

NUMBER 4.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod
of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

~ CONTENTS ~

| | PAGE |
|--|------|
| Theory and Practice of Confirmation, Dr. Vollmer | 241 |
| Kingdom of God and Church Life, F. C. Rueggeberg | 251 |
| Evangelical Synod a Branch, H. E. Koenig | 256 |
| Promotional Program, H. L. Streich | 264 |
| Baruch Spinoza, Dr. C. Schieler..... | 267 |
| Das Werk Jesu Christi, Dr. Grönmacher..... | 277 |
| Editorials | 291 |
| The Christian World | 299 |
| Book Review | 309 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.

Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamp-hausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

JULY 1927.

THEORY AND PRACTICE OF CONFIRMATION

BY PROFESSOR PHILIP VOLLMER, PH.D., D.D.

Palmyra, New Jersey

Summer is a good time for the pastor to consider plans for his fall and winter work. And as these should most certainly include the formation of a Pastor's Catechetical or Confirmation Class for preparing young people for full church membership and their first communion, a brief discussion of the time-honored custom of confirmation may therefore be of service to our younger pastors, as a sequel to our article on *infant baptism* in the May, 1926 issue of this magazine.

Confirmation is the ancient religious rite by which those baptized in infancy are admitted to full church-membership. In some form, though under different names, this custom is found in all denominations which practice infant baptism, because it is its logical sequel. In the course of church history several types of confirmation have been developed—the Roman Catholic, the Lutheran, the Reformed, the Evangelical, the Episcopalian, as well as the Methodist probationary system.

THE ROMAN CATHOLIC THEORY AND PRACTICE OF CONFIRMATION

The Greek and Roman Catholic churches gradually exalted confirmation into a sacrament, the administration of which was considered a prerogative of the bishop. This theory is defended by a reference to three New Testament passages: Acts 8: 17: "Then laid they (Peter and John) their hands on them and they received

the Holy Ghost"; Acts 19: 6: "When Paul had laid his hands upon them, the Holy Ghost came on them"; and Heb. 6: 2, where "laying on of hands" is classed among "the principles of the doctrines of Christ." This is false exegesis; for, in the words of Calvin, "Surely Luke speaketh not in this place of the common grace of the Spirit, whereby God does regenerate us; but of those miraculous gifts, wherewith God would have certain men endowed at the beginning of the gospel to beautify Christ's kingdom."

The *administration* of confirmation in the Roman Church includes several distinct ceremonies. The Catechumens appear before the bishop, accompanied by their sponsors. The bishop, dipping his thumb into consecrated oil, makes the sign of the cross on the forehead, nose, ears, breast, and, in the Oriental church, also on the feet of the candidate. Then extending his hands over the "confirmands," he offers the following prayer: "O Lord God, grant now that this chrism may be effectual in this baptized person that the sweet savour of Thy Christ may remain firm and stable in him. Let this unction be unto him the seal of the gift of the Holy Spirit." Thereupon the bishop concludes the ceremony by giving the candidate a slight blow in the face indicative of the trials and persecutions which he should be willing to endure for Christ's sake.

In the primitive church confirmation was performed immediately after baptism when the bishop was present, even in the case of infants. Tertullian, in his treatise on Baptism (c. 7.), says: "As soon as they came out of the water, they were annointed with the oil of consecration, and then received imposition of hands inviting down the Holy Spirit." While this is still done in the Greek Church, the Roman Church very early abandoned infant-confirmation and today the candidate must at least have reached the age of 7 years.

As the bishop's visits to the local churches are irregular, so that many children die before they can receive the rite, the Roman Church teaches that, although obligatory and the willful neglect of it being a sin visited with church censures, yet confirmation is not essential to salvation. Jerome says: "Though the practise of imposition of hands descends from the apostles, yet in many places it is observed rather for the honor of the chief priesthood than for any absolute necessity of the thing. For, if the Spirit was only obtained by the prayer of the bishop those men must be in a deplorable condition that were baptized in remote places by presbyters and died before the bishop could visit them."

The *effect* of Roman confirmation is believed to be the imparting of the Holy Spirit, symbolized by the unction with holy chrism.

St. Augustine says in his treatise on baptism (3, 6), "By the Holy Ghost which is given at confirmation by the imposition of hands, our forefathers would have us to understand that which the apostle says: "The love of God is shed abroad in our hearts by the Holy Ghost which is given us." And Hilary of Arles says to the same effect: "Do you ask, what can confirmation profit me after the mystery of baptism? I answer: When the emperor has chosen one to be a soldier he does not only set his mark upon him, but furnishes him also with competent arms for fighting. So it is in a baptized person. Regeneration in baptism by itself alone saves those who are presently received into a better world, but confirmation arms and prepares those who are reserved to fight the battle of this world. It is the Holy Ghost who descends upon those confirmed by whom we are illuminated, edified, instructed and armed even to suffer martyrdom for Christ's sake."

COMMON FEATURES OF PROTESTANT CONFIRMATION

The Protestant reformers in all countries were unanimous in rejecting the Roman theory and practice of confirmation. Luther calls it "a deliberate mockery designed to exalt the hierarchy"; Melancthon speaks of it as "an abominable ceremony"; and Calvin declares it to be "an abortive mask of a sacrament and an injury to baptism." They denied that confirmation was a sacrament because it plainly lacked the "marks of a sacrament," institution by Christ, and a special promise attached to it. But, as in many other things, the Reformers were not satisfied with simply tearing down. They at once restored in its simplicity the ancient service for admitting into full membership those baptized as infants, retaining the old name "confirmation."

As to its antiquity, most Protestant churches accept the testimony of ancient writers that confirmation was universally practiced in the primitive church, and that the rite is not an invention of prelacy or popery but was practiced before the church became corrupt. Its roots lie in the Jewish Synagog. When Jewish boys were twelve years of age, they were examined as to their fitness; and then the elders laid their hands upon them, with prayer. Then they were called "sons of the law" and became full members of the Old Covenant, bound to keep the whole law like grown people. In this way, Jesus was confirmed (Luke 2: 41-51). How natural it was for the leaders of the primitive church to adopt this beautiful ordinance in receiving into full membership those who were baptized as infants!

Most Protestant Churches regard a simple Confirmation as a *necessity* in the sense of its being the logical sequence of infant-baptism. They hold that there are two modes by which the Kingdom of God among men is to be extended: one by conversion from the world, and the other by christian nurture of the children of believers. Children of Christian parents, being baptized, are true, though incomplete members of the church, and should constantly be held in expectancy to fulfil the seal of faith already upon them. Then when they come forward to acknowledge their baptism, and to assume the covenant in their own choice, the church, being an organization from which orderly procedure may be expected, must by some action, be it ever so simple, express her approval of the young Christian's desire and admit them to the Lord's Supper. And this action is called confirmation, or by some other appropriate name. The entire absence of some such rite would be inconceivable in a church holding to the church-membership of children. Consequently, we are not surprised to find that the directories of worship and the rituals of almost all Protestant Churches either give general directions, or provide special forms for a service attending the reception of baptized children to full church privileges. Infant-baptism is being practised because it has a meaning, and it would be very hurtful if afterwards nothing were practically made of the church-membership of baptized children, they being treated and received to the Lord's Table like aliens in God's covenant. A particular service for their reception is therefore necessary so as not to confuse the mind of the people and thus bring infant-baptism into discredit by treating baptized children in the same manner as converts from the world.

The *conditions* for confirmation or admission in Protestant Churches are, first, a sufficient knowledge of the Gospel, and secondly, practical piety and spiritual-mindedness. To promote both, Protestant Churches lay great stress on catechetical instruction.

In most of our denominations in America neither a definite age nor a particular day of the year are fixed for the admission or confirmation of the youth, while in some of them it is customary to have this general ingathering on a Sunday in spring as a fitting conclusion of the winter's catechetical course, Palm Sunday, Good Friday, Easter or Pentecost being the days mostly favored. The Presbyterian Directory for Worship says: "The years of discretion in young Christians cannot be precisely fixed. This must be left to the prudence of the eldership. The officers of the church are the judges of the qualifications of those to be admitted to sealing ordinances, and of the time when it is

proper to admit young Christians to them, who shall be examined as to their knowledge and piety."

The *form* of confirmation varies much in the different Protestant churches; but, in accordance with their common principle to reduce religious ceremonies to a minimum, they are everywhere simple, brief, though very solemn. After being examined they are required to profess their personal faith, and assume their baptismal engagements, after which they are dismissed with a blessing, either, as the Dutch Reformed, German and French Liturgies provide, "given to each one separately, or to all together as the minister may choose." If this blessing is accompanied with laying on of hands it is of course not understood as a priestly impartation of the Holy Ghost, but as an intercessory act having the same meaning as when parents bless their own children, or when ministers pronounce the benediction with the hands extended over the congregation. Calvin says, "In order that this act might have more reverence and dignity, the ceremony of laying on of hands is used." The whole service culminates in the celebration of the Lord's Supper, of which those thus admitted partake for the first time.

The *effect of confirmation* is complete church-membership. By personally acknowledging his baptism and by assuming the obligations of full church membership, the "confirmed" himself makes his calling *firm*. Hence the name of the ordinance. Strictly speaking, the "confirming" part in this rite, according to general Protestant ideas, is therefore not done by the minister, but by the "confirmed" himself. The passive forms, "I have been confirmed," or "Rev. N. N. confirmed me" are therefore misleading; yet as in many other cases, it is difficult to change old phrases.

But while there is almost complete unanimity among all Protestants regarding the theory of this confirmation, we find some differences in the practice of it among the American denominations, due to racial customs, and peculiar church life.

THE LUTHERAN TYPE OF CONFIRMATION

The Lutheran Church practised Protestant confirmation very early. In 1540 already, Luther himself approved the Order of Worship of Joachim II of Prussia which contained a confirmation service. It insists very strongly on a systematic catechetical instruction of the young and as a natural conclusion of the catechetical course it provides a confirmation service. During the Thirty Years' War confirmation went almost entirely out of use. Later, pietism made it universal again. The rite appealed to the leader of this great movement, Philip J. Spener, by its awakening influence. Its

re-introduction into the Lutheran churches was so rapid that it seemed as though a general desire existed for it.

The Lutheran theory concerning confirmation receives some coloring from the Lutheran doctrine of "baptismal regeneration." It presupposes that the germ of the new life having been implanted into the soul of the infant by baptism and being developed by Christian nurture, should bear fruit in confirmation by a profession of personal faith in Christ. Some high church Lutherans call it "a mystic, sacramental act," and claim that "it partakes of the character and qualities of a sacrament." "It springs out of baptism, and we cannot dispense with it without mutilating the sacrament," a writer says. Stress is laid on the laying on of hands. Most Lutheran pastors regard, however, the imposition of hands not as a sacramental act but simply as an intercessory prayer; others, however, claim that by it the Church "imparts in larger measure the Holy Ghost, by whose help alone men are able to live holy and obedient lives." The latter view is favored by the wording of the usual formula attending the imposition of hands: "Receive now the Holy Ghost; strength for that which is good; aversion to that which is evil, through Jesus Christ our Lord, Amen." Yet we find a great variety of views among the various Lutheran bodies in America on this matter.

The administration of the rite of confirmation among Lutherans is usually attended with great solemnity: Solemn processions to the churches which are usually redolent with elaborate floral decorations, special music, ringing of the church bells during the ceremony of the imposition of hands, are some of the features of a service designed to create a deep effect. Very often the address of the pastor is characterized by some exaggeration as to the importance, the nature, and the practical value of the rite. The stricter Lutheran divisions require a vow binding the confirmand in strong terms, not only to Christ and his Church in general, but specifically, to "the orthodox Lutheran Church," by which they mean their own synod.

THE REFORMED TYPE OF CONFIRMATION

The word "Reformed" is taken here in its *generic* sense, embracing all Calvinistic bodies holding the Presbyterian form of government.

John Calvin, John Knox and other bodies of Reformed Protestantism introduced a purified form of confirmation very early. Calvin conceded the antiquity of the rite, when he wrote: "It was anciently customary for the children of Christians, after they had grown up, to appear before the chief pastor and people to fulfill

that duty which was required of such adults as presented themselves for baptism. The infants, therefore, who had been initiated by baptism, not having then given a confession of faith to the Church, were again, toward the end of their boyhood or on adolescence, brought forward by their parents and were examined by the pastor in terms of the Catechism which was then in common use. In order that this act, which otherwise justly required to be grave and holy, might have more reverence and dignity, the ceremony of laying on of hands was used. I wish we could retain the custom of confirmation which, as I have observed, existed in the early church before this abortive mask of a sacrament appeared." (Institute IV, 19.)

Though there has crept into the Reformed church bodies in America much lukewarmness and lack of thorough system with regard to pastoral watchcare of baptized children, the declarations of their official standards as well as of prominent leaders show that they all favor the theory and practice of confirmation in some definite form.

The Presbyterian Directory of Worship says (chapter 9): "Children born within the pale of the visible Church, and dedicated to God in baptism, are under the inspection and government of the Church; and are to be taught to read and repeat the Catechism, the Apostles' Creed and the Lord's Prayer. They are to be taught to pray, to abhor sin, to fear God, and to obey the Lord Jesus Christ. And when they come to years of discretion, if they be free from scandal, appear sober and steady, and to have sufficient knowledge to discern the Lord's body, they ought to be informed it is their duty and privilege to come to the Lord's Supper."

The official "Liturgy of the Reformed (Dutch) church" addresses the candidate thus: "You stand here for the deliberate and public ratification in your own persons of that Covenant of God of which your baptism is the seal I do now welcome thee to full communion with the people of God."

The official "Directory of Worship for the Reformed (German) Church" reminds the candidate: "In this ordinance you on your part renew and ratify the promise and vow made in your baptism whilst Christ confirms you in His covenant."

The unofficial but extensively used "Manual of Forms" by Dr. A. A. Hodge asks: "Do you renew and publicly ratify the covenant of discipleship which your parents sealed upon you in your baptism? Answer: I do! I now welcome you to full communion with the people of God."

In speaking of this whole subject, Dr. Charles Hodge says:

"It is a great mistake to represent confirmation as a prelatical service. In one form or another it is the necessary sequence of infant baptism and must be adopted wherever pedobaptism prevails. Confirmation, as a solemn service, in which those recognized in their infancy as members of the Church on the faith of their parents are confirmed in their church standing on the profession of their own faith, is retained in form or in substance in all Protestant churches." (Church Polity p. 157.)

In regard to the admittance of baptized children to the Lord's Supper, A. A. Hodge says: "It is the custom in many congregations, and is eminently fitting, for these new communicants, whose incomplete church membership is now confirmed, to profess their faith and renew their vows in the presence of all the brotherhood. And it is especially desirable that the confirmation or admission to full communion, of *baptized* children should be kept entirely separate from the baptism of adults who have hitherto been aliens from all church relations, which is altogether a different ordinance."

Horace Bushnell in his "Christian Nurture" says: "Baptized children ought not to be received as converts from the world, as if they were heathens coming into the fold, but there should be a distinction preserved, such as makes due account of their previous qualified membership, a Form of Assumption, something answering to Confirmation."

True to their preference of simplicity as to rites and ceremonies, the Reformed and Presbyterian churches discourage all undue display in dress, music, flowers, church decorations, also the giving of presents and festivities, etc. The Reformed Churches of Holland and Switzerland went even so far in discouraging these things as to appoint a week-day and a side-chapel for the occasion and to invite only the parents of the young people to this service.

As to the name "confirmation" for the rite, the Presbyterian churches in Great Britain and America, fearing confusion with prelatic claims, have substituted other terms for it, as "Admission to the Lord's Supper," or "Admission to full church Membership," etc. But individual leaders in these churches, as e. g. Dr. A. A. Hodge, as well as the Reformed churches in Germany, Switzerland, France, Hungary, Poland, the Reformed (German) church in America and the German Presbyterian congregations have retained the time-honored name "confirmation."

OTHER PROTESTANT TYPES OF CONFIRMATION

According to their official creeds, catechisms, rituals and liturgies, the Evangelical Synod, the Methodist, Congregational and other pedobaptist churches in America seem to lean more or less

strongly toward the Reformed theory and practice in their confirmation or admission or probationer services.

A peculiar position on confirmation, halting between the Roman Catholic and Protestant theories, is occupied by the Protestant Episcopal Church. One of her leaders, the Rev. Philip Skelton, sums up the Protestant Episcopal position in these words: "first, confirmation is not a sacrament; secondly, it is a holy rite, practiced universally by the apostles, bishops, and Christians not only of the first and purest ages of the church, but in all ages, from thence to the Reformation at which time our church pruned away from it the new-fangled additions; thirdly, in this rite the Christian, who was baptized an infant, confirms the baptismal covenant, made in his name, by taking on himself all its sacred obligations, from whence arises what I call the necessity of the rite, wherever infant baptism takes place; fourthly, herein the Spirit of God, communicated by the laying on of the bishop's hands and prayer confirms the Christian in the renunciation, faith and obedience."

RELIGIOUS INSTRUCTION THE ESSENTIAL PART OF CONFIRMATION

From the foregoing discussion it appears that most of the Protestant pedobaptist denominations in America, especially those of Germanic extraction, do not regard the mere rite performed on a definite day as the essence of their type of confirmation, but that they place the greatest emphasis on the preceding systematic religious instruction. They regard confirmation as an *educational process* rather than as a ceremonial act—a process lasting for a period of from 6 months to two years. They insist that the confirmation or probationer, or communicant instruction must be given by the pastor himself because it is designed to bring pastor and the "confirmands" into the most intimate personal relation. In the words of Dr. Arnold, "There is nothing in the whole world by which a minister of God may do more good than by a faithful catechisation of the young." But, alas, most of our American pastors either neglect this golden opportunity entirely, or reduce it to a nominal period of a few weeks.

The *aim* of fruitful confirmation instruction is twofold—intellectual and spiritual or moral. While we do not expect to make trained theologians out of our catechumens, yet in these days of abounding disputation our candidates ought to be taught, both for their own sake and for the sake of others, to give answer to anyone that asketh a reason for the hope that is in them. But intellectual training is valuable only so far as it leads to a sincere repentance, and the candidates ought to be impressed that this period is a sort of high-tide in their spiritual history, a time of peculiar sensibility,

on the improvement of which the most precious results depend. Well conducted confirmation instruction will often lead to a powerful, though quiet revival of genuine religion. And when later many of these young people say that their conscious Christian life dates from their confirmation, they must not be misunderstood as referring only to the day when the rite was performed, but they generally mean the long months during which they sat under the instruction, the prayer and the admonition of a faithful pastor.

Among the *fundamental Christian truths* stressed during confirmation instruction may be mentioned a worthy conception of God as father and friend, such as Jesus himself held and taught; the need of salvation through faith in Christ, resulting in right attitudes towards the Bible, the Church, Sunday observance, etc.; noble ideals of individual and social life resulting in a truly Christ-like character, etc.

To reach these ends there is great need in all Protestant churches of better adapted confirmation textbooks than we have in our present church catechisms, many of which were made hundreds of years ago for times and conditions greatly differing from ours. In the words of Rev. H. L. Streich, "What our confirmands need is not so much a treatise on dogmatics, as a textbook on Christian living, based more distinctly on the teaching and wording of the Gospels.

THE BLESSINGS OF CONFIRMATION

The benefits of an intelligently conducted "confirmation process," as described are many and far-reaching. It will relieve the growing religious illiteracy among the rising generation and thus enable them to follow and appreciate good preaching. It will gather in and hold millions of otherwise straying young people in the Church. Imagine what it would mean if each one of the 150,000 pastors in America would annually teach a confirmation class of from 5 to 20 and over! It will impress the truth upon parents, Sunday school teachers, church officers and the young people themselves, that baptized children *are* members of the church and should be taught to conduct themselves as such—"noblesse oblige!" It will attach the young people closer to the pastor than anything else he can do for them.



THE KINGDOM OF GOD AND CHURCH LIFE

BY F. C. RUEGGERBERG

I. DEFINITION OF TERMS

What is the Kingdom of God? Where is the Kingdom of God? When is the Kingdom of God? These are questions that press upon the mind of the earnest seeker. In a similar way questions regarding the Church thrust themselves into the foreground of our thinking. What is the Church? How does it function? Again there are questions arising from a consideration of life in general and of life in the Church in particular that must be answered. Suffice it to say at the outset that the Kingdom of God is the Lordship or authority of the indwelling Christ, over, in and through the life of the believer.

II. THE PROBLEM STATED

1. Correlation of agencies.

A) The New Testament Ideal.

- a) *The Church is spoken of in terms of Biology.* The Church is a body, the Body of Christ. Ephes. 4: 4. The residing place of His Spirit; the revealing place of His Divine Nature; the instrument and agent of His Holy Will, as He dwells within it for the accomplishment of His good pleasure. *The unifying principle here is the inter-relation of the parts of the body.*
- b) *The Church is spoken of in terms of government.* We are citizens of the Kingdom of God. "Ye were once aliens from the commonwealth of Israel, strangers from the covenant of Promise." Ye were outsiders, not under the flag, without God and without hope in the world, but now "Ye are no more strangers and foreigners, but fellow-citizens with the saints." Ephes. 12 and 19. *The unifying principle here is the common citizenship.*
- c) *The Church is spoken of in terms of architecture.* "Ye are builded into a Holy Temple in the Lord, fitly framed together and compacted by that which every joint supplieth, according to the effectual working in the measure of every part." Ephes. 4: 16. Every stone as a consenting member of the structure was mortared in by the sense of fellowship and held in the position by the pressure of the entire wall. *The unifying principle here is the relation of the parts to the whole.*

- d) The Church is spoken of in terms of vocational life. "Ye are called in one hope of your calling." Ephes. 4: 4. There is a great variety of gifts but there is one calling. The unifying principle here is our "one hope."
- e) *The Church is spoken of as the Spirit of the Home.* "I bow my knees unto the Father of our Lord Jesus Christ, of whom the whole family in heaven and earth is named." Ephes. 3: 14 and 15. *The unifying principle here is the common love of all for each and each for all.*

That is the ideal or the goal of our effort. That we have not reached it goes without saying. We become convinced of the need in our church life of unifying our various activities when we consider

B) The Actual Situation.

Lack of Correlation.

- 1) *Aims are not clearly worked out.* Much that we do is either not clearly formulated or held in relative perspective. Our expenditure of time and energy is far from being in direct proportion to the importance of the ends in view. One needs only to think of the enormous amount of time, energy and ability that are used for putting on shows and entertainments, suppers, bazaars, etc., to become convinced of the truth of the above statement. Then
- 2) *The content of our work does not follow a consistent theory.* The question should constantly be asked: What are we trying to gain for the Church with this meeting or service or playlet or entertainment? There is plenty of good food provided, but there is little dietary arrangement.
- 3) *Methods are too inefficient and sporadic.* While methods as such are only means to an end, yet one should not be satisfied with just anything that achieves the end. The best material and the best methods are none too good for the Cause of Christ.
- 4) *Inherited machinery is not always adapted to new needs.* Much old machinery is very good. Much, however, is useless. Whenever any piece of machinery in the church becomes useless, it should not be relegated to the junk heap without some attempt being made to substitute something in its place superior to and more efficient than the old. Here as elsewhere in the church

it is well to bear in mind the Master's thought when He said that a good householder in the Kingdom of God is one who brings from the store-chamber *things old and things new*.

Now that is the situation. What is the remedy? Possibly you cannot pigeon-hole it at all. Maybe it cannot be defined. It is just possible that it cannot be tabulated. One of our greatest weaknesses is the tendency to stick a label on a thing and thus to have done with it. Governor Pinchot of Pennsylvania tells of hearing his little son call a playmate a "Bolshevik." When the father asked: "Why did you call him that?" he said "Because I don't like him." But we do not get of the thing we do not like by calling it a hard name. The problem is with us still and we are only reminded by the weaknesses and evils of present-day church-life of what really is

C) The Task of the Church.

Briefly stated it is to fuse all agencies within her into one harmonious whole. The New Testament calls this "The Unity of the Spirit." In an orchestra there are many instruments. There is the bass viol, the bass drum, the snare drum, the kettle drum, the cello, the piccolo, the flute, the trumpet, the trombone, the violins, etc. These are all under the command of one will; all under the sway of the baton in the hand of one man. Now if there is disharmony somewhere in one of the various instruments, the general harmony of the whole orchestra will drown it out, but if all the pieces are out-of-tune, "One cannot tell what is harped or piped." 1 Cor. 14: 7.

* * * *

There are three features of Christianity which cannot be paralleled anywhere in the world. The first of these is

- 1) The Character of God as a Loving Heavenly Father. Is that a unifying principle? Does that tie people together? Will the recognition of this truth unify people?
- 2) The Character of Jesus as Son of God and Brother of all men. Will that unify folks? Does that divide people or will it bind them together?
- 3) The Work of a Divine Universal Holy Spirit whose aim and purpose is "That they may all be one." John 17: 21. Stated differently, these distinctive features of Christianity establish the fact that

- a) In God there is something eternal. If we serve Him we forget the narrowing limits of time, race, class, creed, for we are all "Of one blood." Acts 17: 26. "We live in the bonds of a universal trustee-ship." (Robert E. Speer—"Of one Blood.") Then
- b) In God there is something historic. He broke into the chain of human history when "The Word was made flesh in Jesus Christ, His Son." John 1: 14. He is the world's great unifier. All races, languages, tribes, kindreds and times claim Him as Lord, the Lord. In the three great cleavages of the Human race, the cleavage of sex, the cleavage of race and the cleavage of time, the Jesus of History binds them all together into one harmonious unity. He is the only power that can effect any union between these yawning gaps.
- c) In God there is something progressive. The Work of the Holy Spirit is the work of Christ's other self to reveal the living Christ in us and through us. "Through the progress of the ages, one increasing purpose runs."

That is the ideal we strive to reach. If there is one sin more prevalent than any others in our entire Church Life it is the sin of an unforgiving spirit. Sin always divides, always separates, always tears people apart. It is the greatest anti-social force against which the energies of the Church must continually be directed. The open way to working together in the Church is first of all *clear thinking*. There must be clear thinking on the Bible and its message for our time. There must be clear thinking regarding the position and place of the Church in the Life of today. Our thoughts of God, of Jesus and of the Holy Spirit must be clarified if we are to get any semblance of unity and correlation in the manifold activities of the Church of today.

The second thing obviously needed is a new appreciation of the Spirit of forgiveness. Where one member of the body of Christ has realized the enfranchisement of his spirit from the bondage of sin, there will of necessity be a new willingness to work with and for all kinds and conditions of men to bring in the Kingdom of God.

Then there must be co-operation in harmony with the Spirit and the Temper of Jesus. We surely have learned at this late day that to do the work that God has given us to do, there can be no substitute for the

Bible as the source and guide-book of Life; there can be no substitute for the Church as the agent through which God is pleased to labor; there can be no substitute for God as the Eternal Father of all His Children. There can be no substitute for Jesus, the Historic Manifestation of God in terms of human personality. There can be no substitute for the Holy Spirit as the ever-present witness through the minds and the consciences of men of the progressive revelation of God's will and purpose.

III. MINDING THE SAME THINGS

Once we realize the need and the problem there must be a concentration of our efforts to realize the ideal to which we aspire in all the varied activities of Present-Day Church Life. In organizational activity as well as in personal effort there must be the conviction of the apostle: "This one thing I do." Phil. 3: 13.

- 1) What is the main business of the Church of today? Is it to gather crowds? Is it to provide amusement? Is it to preach the Gospel? Is it to entertain folks? Is it to set people to work? Is it to please the inner heart of man? Is it to save souls? Is it to teach religion? (Mohammedanism, Buddhism and Confucianism also teach religion.) Is it to set up the Kingdom of God, with all which this may mean in our present day? Is that the main business of the Church?

THE CORRECT ANSWER

The one undivided interest of the Church is to bring the Life of Jesus so to bear upon the lives of people as to make them want to be like Him. A shorter way to phrase it would be to say: that *to exalt the Name of Christ*. "That in all things He might have the pre-eminence. That God may be all in all." Col. 1: 18.

Is that really our main concern? Do we attend our meetings with that thought in mind? Are we serving with that idea uppermost? Does that ideal motivate our service? If it does we may go on in our efforts to build the Kingdom of God in the Life of our Church. If it does not then it may be wise to take stock of ourselves to ask what we are here for anyway.

Concentration of effort produces a growing developing Christian consciousness in the various activity of the Church. The principles of Jesus will be applied to all life. The child, the home, the community, the nation and the world will all come into their own as objects of the saving, redeeming powers of the Christian Evangel. "The *whole* task of the *whole* Church is to bring the *whole* Gospel to the *whole* world."

THE EVANGELICAL SYNOD OF N. A.— A BRANCH IN THE LORD'S VINEYARD

BY H. E. KOENIG

II

(Concluded from May number)

Before we proceed to analyze the salient features of this plan it may be well to point out that the writer has throughout sought to remain true to the fundamental argument of this paper that Jesus is the "vine" which alone can convey health and vitality to the branch as it is engaged in its task of producing fruit. The financial problem with which we on any other denomination must contend is least important and can be solved most readily. It is, however, part of the task. The other phases of activity are more spiritual and therefore cannot be analyzed so readily. The belief or contention that because finances bulk so large as a denomination plans and carries on its work, most emphasis is being placed upon them, often to the neglect of more fundamental phases of endeavor, is an assumption not based on fact.

ANALYSIS

THE TWO SPHERES OF ACTIVITY—MAINTENANCE AND EXTENSION

Although this division of denominational work is rather arbitrary, it is practical, and should help at least our laymen in gaining a better perspective of the whole. Its value, therefore consists in its application of practical psychology to the solution of our problems.

We must succeed in convincing our local congregations that their very existence is dependent upon the denomination with which they are affiliated. The well known fact that so-called "free" congregations either saw fit to affiliate with larger organized groups or, usually were doomed to become extinct, is a proof found in the realm of actual experience and therefore not merely a theoretical argument. There are a few local churches which do manage to live without giving any support to larger Kingdom work but they are *parasites*, since they must draw upon others for their supply of ministers and also for inspiration and incentive to continue.

The writer believes that the relationship of the local church is closely analogous to the relationship which exists between organized society,—government—, and the individual. The state is justified in assuming the right to tax the citizen because his welfare depends so largely upon the satisfactory functioning of the governmental machinery.

Similarly, any denomination is evidently justified in expect-

ing the local churches which depend upon it for their welfare and continued existence, to give it financial support. The obligatory element is not missing in this relationship of mutual dependency. How shall we bring home to our laymen the fact that they owe the Synod a definite amount of support? In searching for a word which might express this relationship adequately and yet not sound so harsh and objectionable as "taxation" the writer could not find a better term than "dues". Many will smile at this, and yet, if we call it "dues" the average laymen will understand, he is less apt to revolt or to take the obligation lightly as a matter of caprice, in fact the word will convey to many a sense of "fellowship" in an organization.

Suppose we ask and expect our local churches to pay the Synod "dues," or whatever you may call it, at the rate of 20 cents per member per month, 10 cents annually to be reserved for the district treasury. Should they agree and this custom once become firmly established, so as to become more or less automatic and accepted as a self-evident phase of congregational work, our maintenance boards would forever after be established upon a definite and stable income. This system would leave open a large field to be exploited by the extension boards in which to train our Evangelical Christians to contribute voluntarily to the Kingdom, motivated by their love for the Master.

I would suggest that the district treasurers collect, monthly, from the congregation the 20 cents per church member for denominational "maintenance" activities. This would embody, of course, a radical departure from our present practice. Yet this suggestion is offered in good faith for various reasons. It would further the cause of decentralization, which always tends to increase local interest in affairs, and that is what we need. The district treasurers could urge payments more effectively than the synodical treasurer, since the latter cannot get in personal touch with the churches. This plan would also tend to accentuate the force of the argument that there are phases of Kingdom work absolutely essential for the welfare of the local congregations. (The district treasures would be obliged, of course, to remit monthly to the synodical treasurer.)

Why include administration, educational and pension boards in the "maintenance" division? No order can be maintained in an organization without officers to administer its affairs. The expenses entailed in the work of administration must, of course, be met by the members. No congregation can exist indefinitely unless its supply of ministers is being constantly replenished, as the need

arises. Obviously it cannot maintain a seminary and unless it draws its supply of ministers from an endowed institution it should unite with others to establish and support a school where its leaders are trained.

Nearly all laymen will readily understand that in view of the fact that many industrial organizations, as also the government, pension faithful employes, after they have remained in service a definite length of time, or have reached a certain age, the Christian Church, which professes to be actuated and controlled by the highest motives, cannot afford to be less considerate than others. Sane insurance or pension is but a modern way of practicing Christian brotherhood. It guarantees, so far as that is humanly possible, support to the orphaned and the aged or incapacitated, in a way which avoids the humiliating elements of doled out charity. The individual church cannot maintain an adequate pension system because pastors do not usually serve one church their whole lifetime. We can and ought to impress our churches that they are morally *obliged* to pension adequately the aged veterans in the ministry as well as to support their widows, and orphaned minor children.

By way of slight digression the writer feels constrained to point out the fact that an adequate pension system will give an added argument to us pastors as we seek to find recruits for the ministry. If Protestantism desires to survive as it competes with Roman Catholicism in building the Kingdom of God, it must lay greater emphasis upon the teaching ministry. Therefore we, as well as all other branches of Protestantism, will be obliged to recruit far more men and women, adequately trained, to serve as teachers of religion than we have at present. A stable and guaranteed pension system would help wonderfully to win recruits for such service. The "Deaconess" hospitals have featured this, why not the denomination?

The *voluntary* element in Kingdom-work must bulk much larger than the more obligatory phase. In the last analysis, to be sure, all services rendered and sacrifices made as we work in the vineyard are voluntary, since the Church has no power to enforce anything. Nor should it try. As we seek to stress the fact that Christians are to support maintenance work, the extension activities offer us a welcome field in which to feature purely voluntary support. We might do well to ask our members to give only for "others" in the proverbial "red" half of the envelope, these offerings to be set aside exclusively for "extension" work, whereas all money to be contributed by the local church for "maintenance" ac-

tivities, upon which its own existence is directly dependent, should come out of the local "current expense" budget.

Of course, voluntary giving dare not be haphazard and unplanned, if the activities depending upon it should have any guarantee of continuity and natural, progressive development. The Synod should give the local churches advice in the form of a "guide" budget. To gain the advantage of a concrete example I have arbitrarily suggested in the graph that the congregations be asked to give at least an amount equal to 20% of their current expenses for "extension" work of the denomination. Many churches advocate a 50-50 ratio, and a number of churches of Anglo-Saxon vintage known to the writer actually succeed in reaching this goal. This plan would expect wealthy congregations which spend much for music, for the maintenance of an elaborate plant etc., to pay proportionately more than poorer churches which are obliged to economize.

THE FUNCTION OF THE INDIVIDUAL BOARDS

The various boards which supervise directly the various phases of work function just as they do now, excepting that they would be obliged to submit their plans to the respective "General Boards" for approval and coordination with other boards.

THE FUNCTION OF THE GENERAL BOARDS

The men who have in recent years guided the affairs of our educational institutions have succeeded in persuading the last General Conference to create a "General Board for Educational Institutions" which now outlines policies to be carried into effect by the boards directly responsible for the welfare of the various schools. That was a wise and extremely helpful action made in the interest of greater efficiency. The general board cannot supervise the work of the local institution very effectively, there are too many and the character of their work too divergent. The General Board, however, is absolutely indispensable in bringing about coherence in so far as the work of the educational institutions is interrelated and viewed in its entirety.

The writer would add the Board for Religious Education under the jurisdiction of this General Board, since it appears to him that the work it does is of a similar nature. At times the work of the educational institutions dovetails quite closely into that of the Board for Religious Education. For example. We need a new catechism. Who should write it? Naturally, in so far as doctrinal elements cannot be entirely eliminated the men at Eden who are responsible for the teaching of theology should have part in it. So far as problems of pedagogy are related to this task the Board

of Religious Education should have part in it. We need men who teach religious education at our educational institutions, all of them. The methods and policies of these teachers should be as uniform and as closely related to the methods of religious education advocated by the secretary for religious education as that is possible. In the interest of getting more coherence and a well defined policy in this whole important field these boards should join in planning those common phases of their work.

Everyone who loves missions will agree with me that we cannot any longer afford to have what we at present call home and foreign missions conducted on parallel but unrelated lines, which, if it were not for the splendid personnel of the two Boards responsible for this work would lead to rivalry, disharmony and disaster. A General Board for Extension, supervising and guiding the work of all mission boards would surely have prevented that terrible "cut" which the foreign board had to suffer at the last General Conference. This mistake was possible only because we have no coherence in this work.

Why separate missions artificially into "Home" and "Foreign"? It is *all* extension work. We ought to be as proud of and as deeply concerned in the welfare of the "twigs" planted and cultivated in India and Honduras, as of the larger parent and supporting "branch" which owes its present size primarily to "home" missions.

We need a General Board to supervise extension work as much as we were in need of a General Board for Educational Institutions. Why not create one? Let this board outline policies upon the basis of which all extension work must be conducted. This would avoid all possibility of rivalry and misunderstanding which are so harmful to the denomination. The principle to guide this General Board should be to retain all work as developed to date, never to retrench, and to develop as rapidly and consistently as the importance of the various fields and phases of work might warrant.

Divide the work into its respective smaller spheres, as indicated in the graph, and create boards to be directly responsible for their respective fields. In that we could as a denomination do much more effective extension work. We have men, for instance, who specialized in the study of problems connected with rural extension. Put them at the head of a board created for the purpose to develop such work in accord with the most approved modern methods. Others have studied city-extension work. Have them supervise activities related to it.

Until quite recently our Synod has largely neglected its duty

to carry on real "Home Mission," "Innere Missionsarbeit," such as Caroline mission, Chicago and St. Louis hospital visitation, real "Rettungsarbeit." This is due, primarily, to the fact that we had no central agency to inspire, develop, and guide in this field. Let our branch become far more fruitful in this typically Christian task. We cannot expect one Board to be able to supervise such divergent activities successfully even though its members are willing and able.

In many respects the tasks confronting our missionaries in Honduras are more closely related to social-service work than to foreign missions. We could well afford to have a board for each field of foreign extension. The General Board would also in their case supervise and insure fair proportionate financial support. Should we affiliate with other denominations their boards for foreign missions could continue to function as always, being placed, however, under the supervision of the General Board for Extension.

The writer has indicated on the graph that these boards should proceed with the development of their work upon the basis of a certain guaranteed income, proportionately divided among them by the General Board. Since they are to depend upon voluntary contributions to the "extension" work, any deficit which might arise from lack of adequate support should be met out of a large "contingency" fund to be included in the Synodical treasury which depends for its income on the "dues" paid the "maintenance" division. In this way the two branches, "extension" and "maintenance" would dovetail and assist each other, as they should.

The writer would advocate that each board in the extension division be allowed to, in fact be expected, to bring its work to the attention of the people. The Boards for India, Honduras, social-service work (Chicago city mission for example, Biloxi, etc.) could make more effective appeals than other boards, say that for rural extension. But, no efforts at promotion should be curbed, while the General Board would control a fair and adequate distribution of financial support to each Board included in "extension" work.

The "General Boards" should consist of at least five men elected directly by the General Conference and the chairman of each respective smaller board which comes under the supervision of the larger board.

These "General Boards" should meet on the second Tuesday and Wednesday of February each year to plan and arrange their work and then to submit reports to the "Executive Board" for approval or adjustment.

THE "EXECUTIVE" BOARD

Personnel. The General officers, who are also the executive officers of this Board; the respective district presidents; the district treasurers; the members of the four "General Boards" and the chairman of the Pension Board.

This Board should meet each year the second Thursday of February. The general officers should arrange the agenda upon the basis of which its deliberations are to be conducted.

Its duty shall be to receive and discuss the reports of the four General Boards and the Pension Board. Any points of dispute which cannot be adjusted by these General Boards shall be definitely settled by majority vote of this Board.

Its officers should publish and submit to the districts a comprehensive survey of denominational activities and policies planned and agreed upon. The districts should study these reports to gain information, to pass resolutions of approval or proposed changes. The suggestions of the districts should always be duly considered by the Board in its formulation of policies. For example: if the majority of districts should favor a special campaign other than one sponsored by the "Executive Board" the Board should be guided by the desires of the districts.

This committee shall designate the place where it, as well as the General Boards, are to meet the ensuing year.

Its expenses are to be met by the Synodical treasury.

To the writer it is obvious that our Synod should have had a Board similar to this many years ago. The time intervening between the sessions of General Conferences is too long to enable this body to formulate adequate plans to cover and meet all the needs that might arise in the quadrennium. The General Conference can formulate principles and give directions for major and general activities, but we need a smaller "executive" body, limited in power by the General Conference and its resolutions, yet given sufficient authority to steer the course of the whole denomination wisely between General Conferences. We should not expect our General officers to shoulder this whole burden. Furthermore, this plan would guarantee every section of the Synod representation and voice in planning and pursuing its work. The gain for united and wholehearted endeavor resulting from plans sanctioned and approved by a Board so representative would be very real. It would tend to give us more of that spirit of wholehearted cooperation which we need so badly. Many harsh criticisms which so often tend to blight genuine progress (remember the difficulties of the Forward Movement) would be avoided.

To include the district treasurers in such an "Executive Board" would not only insure a large lay representation but the deeper insight gained first-hand by these men into the activities of the Synod would tend to inspire them to make every effort to collect the share of the Synodical budget which is to pass through their hands. I believe that these men would succeed in persuading the local congregations to pay a large percentage of their "maintenance" budget obligations, leaving a large field open to be cultivated and exploited by the "Extension" and "Expansion and Capital Investment" Boards.

A very important duty devolving upon the "Executive Board" would be to advise the various boards, in the light of the experiences of past years, upon what basis of expected income they are to proceed with their work from year to year. On this committee would also fall the duty to apportion the "contingency" fund which would be such a large and important item in the Synodical treasury. For example: suppose the extension boards had an aggregate deficit of \$20,000 and the contingency fund a balance of \$40,000, the unused balance, after the deficit had been met, could be diverted to, say, the "Pension" or the "Elmhurst" endowment, wherever most needed in the opinion of the "Executive Board."

The writer has asked a number of the brethren to look over this paper before submitting it to the editor of the "Magazine" for publication. They thought it might be thought-provoking and an incentive and guide for discussion. That is all the writer hopes it may do, since in that way he might make a little contribution in helping our "branch" in the Master's vineyard become more vigorous and fruitful.



A PROMOTIONAL PROGRAM FOR THE YEAR

H. L. STREICH

To prevent overlooking as well as overlapping, and to make possible a presentation and promotion of all of our various synodic and Kingdom activities throughout the year and every year, may I suggest the adoption of a *Promotional Program for the Year*.

The plan is to *distribute the special promotion of our various activities over the year*, assigning certain ones to a certain month or months. This would prevent overlooking any and provide for proper presentation of every synodic activity.

We now scatter our efforts, some activities are overlooked; some, perhaps, over-emphasized. Boards without Executive secretaries always fail to get sufficient attention and propaganda.

If necessary, or if desirable, certain activities could receive major emphasis each year, i. e., Ministerial Relief and Pension in 1928, or during a certain period of the year, as for instance "Evangelism" during Lent.

The advantages of such a Promotional Program for the Year would be:

1. No activity would be overlooked.
2. All activities would receive united and proper presentation and promotion.
3. The whole Church would be interested in all activities at the same time.
4. It would make for closer cooperation on the part of the Boards in the promotion of the common program of the whole Church.
5. It would give local churches a definite *work program for the year*,—badly needed.
6. At time of emphasis, our church papers could bring telling articles on the respective activities.
7. Some promotional literature could be published in common by the Boards or by the Board on General Promotion.
8. A booklet like "Our Church at Work" could be published outlining the Promotional Program for the year. Perhaps you have seen the one of the Presbyterian Church.
9. The united support of our Federated organizations, Brotherhood, League and Women's Union could be enlisted for such a Promotional Program. The monthly topics could be in keeping with the respective activity promoted that month.

10. The work of the Boards without executive secretaries or "Secretary to the President" would receive proper attention, as they should.

The following is merely a suggestive outline of a proposed "*Promotional Program for the Year*," setting aside certain months or periods of the year for the special promotion of the various denominational and Kingdom activities:

1. January: *Devotional Life*—Personal and Family Devotions, Church attendance, Religious Literature.
2. February: *Home Missions*—Church extension, Immigrant Mission, Caroline Mission, Rescue Mission, Settlement Work, Ozark, etc.
3. March: *Foreign Missions*—India, Honduras, Home Bast.
4. April: *Evangelism*—Personal, Visitation. Public Services, Church attendance.
5. May: *Christian Homes*—Promotion of Christian Family Life, Mother's Day, Child Training, Parent classes—Good literature for home, etc.
6. June: *Religious Education*—In the Home, Bible School, Adult Groups, Community, Daily Vacation Bible Schools, Public Schools. Enlistment of Students for Elmhurst, Eden, Oakwood, and Robinson.
7. July: *Christian Citizenship*—Social Problems, National Issues, International Relations.
8. August: *Ministerial Relief*—*Our Veteran Pastors*—Presentation and Promotion of Ministerial Pension and Relief.
9. September: *Rally Month*.—Rallying the Forces of the Church. Beginning of Fall and Winter Program.
10. October: *Christian Stewardship*—Simultaneous Every Member Canvass, Presentation of Budget, Study Classes on Stewardship, etc.
11. November: Educational Institutions—Promotion of Elmhurst, Eden, Oakwood, Robinson.
12. December: *Benevolent Institutions*—Good-Will Month. "White Gift Christmas."

In this way every phase of our work would receive proper attention and emphasis throughout the year and every year. This information is needed, if we expect our people to give intelligently and adequately. They want to know why to give and for what.

A joint Committee representing all the Boards would prepare and promote this program each year.

It does not mean that sermons necessarily have to be preached on these subjects each month, but these objectives should be presented and promoted, not only from pulpit, but especially in all the organizations, by means of literature, church papers and many other ways. Other denominations are using such monthly promotional programs with success.

Let me remind you that this idea is not new, since we use Reformation Day for the Seminaries, Memorial Day for our Ministerial Relief, the Fall for Mission festivals, etc. The proposed Promotional Program for the year is merely an expansion of what we are partly doing, providing for *proper presentation and promotion of all activities* every year.



Leben und Lehren des Philosophen Baruch Spinoza.

Ein Gedenkblatt zum 250. Todestag desselben.

Von Dr. C. Schieler.

Am 21. Februar dieses Jahres wurde im Haag (Holland) das Spinoza-Haus mit entsprechenden Feierlichkeiten der Oeffentlichkeit übergeben. Es war der 250. Todestag dieses bedeutenden Mannes. Dieses Haus, in dem der berühmte Philosoph seine letzten Lebensjahre zugebracht hat, soll ein Museum werden, in welchem alles gesammelt werden wird, was von Spinozas Dasein noch Zeugnis ablegt: Bildnisse, Dokumente, Briefe und Bücher. Ein Spinoza-Archiv soll das ganze Spinoza-Schrifttum vereinigen. Man will eine Arbeitsstätte schaffen, die der Wissenschaft jedes Landes und im Zeichen Spinozas Forschern aller Länder zur Verfügung stehen und als Forschungsinstitut dienen soll. Was Shakespeares Haus in Stratford, Voltaires Alterssitz, das Goethe-Haus in Frankfurt a. M. und das in Weimar und Dantes Zelle der wissenschaftlichen Welt ist, das soll das Spinoza-Haus im Haag werden. In einem Aufruf des „Internationalen Komitees“ heißt es: „Wer Spinoza in Holland sucht, wird an der Hütte in Rhijnsburg bei Leiden nicht vorübergehen, in der der junge Spinoza die Gedanken seiner Lehre zuerst geformt hat und die eine liebende Verehrung zur Gedächtnisstätte weihte. Dann aber wird sein Weg vor dem stillen Haus an der Pavillonspracht im Haag halt machen, hinter dessen Giebel Spinoza seine Ethik vollendet hat und wo er am 21. Februar 1677 die Welt verließ. Es ist das Haus, dem Renan seine unsichtbare Inschrift gegeben hat: „Von hier aus vielleicht ward Gott am nächsten geschaut.“

Ist Spinozas Lehre wirklich von dieser Bedeutung, welche hier ihr beigemessen wird? Hat man sich nicht vielleicht überschwänglicher Ausdrücke aus Verehrung für diesen Mann bedient? — Die Lehren Spinozas waren fast für ein Jahrhundert begraben, bis er durch die großen Männer der deutschen Dichtung und Philosophie, Lessing, Jacobi, Goethe, Schleiermacher und andre erst auf den Leuchter kam, um seither als Stern erster Größe am philosophischen Himmel zu glänzen. Bekannt dürfte wohl Schleiermachers Wort in den Reden über die Religion sein: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstorbenen Spinoza.“ — Nun, so wollen wir Schleiermachers Wunsch nachkommen und dem berühmten Genius der Menschheit eine kurze Betrachtung seines Lebens und seiner Lehre „ehrerbietig“ widmen. Darf man ihn ja, ohne einer Uebertreibung sich schuldig zu machen, einen Philosophen „von einzigartiger Größe nennen, dessen System

passend ‚ein Krystall der Philosophie‘ genannt worden ist — sowohl in der Strenge der Form als in der Durchsichtigkeit des Inhalts.“ Dazu kommt noch, was nicht bei allen Größen in Philosophie und Dichtung zutrifft, die bewunderungswürdige Uebereinstimmung zwischen Lehre und Lebensführung des Mannes.

Das Leben Spinozas.

Spinoza war der Sohn einer der zahlreichen jüdischen Familien, welche aus Spanien ausgewandert waren, weil sie schweren Verfolgungen wegen ihrer Religion ausgesetzt waren (spanische Inquisition!) und in den Niederlanden, die selbst in hartem Kampf gegen Spanien sich die Freiheit protestantischer Religionsübung errungen hatten, eine neue Heimat gesucht und gefunden hatten. Er wurde in einer der engen Gassen der Amsterdamer Judenstadt am 24. November 1632 geboren. Sein ursprünglicher Name lautete Baruch (Benediktus) d' Espinoza. Seine Herkunft bestimmte seine Jugendeindrücke und seine erste Geistesbildung. Die Juden Amsterdams hatten eine Schule gegründet, um die Ueberlieferungen ihrer Religion zu erhalten und den neuen Geschlechtern mitzuteilen. In derselben empfing Spinoza seine Jugendbildung, erlernte die hebräische Sprache, las Bibel und Talmud und übte an ihrer Auslegung seinen Scharfsinn. Da er schon frühzeitig ungewöhnliche Geistesgaben zeigte, und da ihm die Neigung zum Kaufmannsstand fehlte, widmete er sich ganz der jüdischen Theologie. Die reichen Geistesgaben entwickelten sich bei dem ausdauernden Fleiß des jungen Spinoza so herrlich, daß die Rabbiner schon in ihm die künftige Säule der Synagoge erblicken zu dürfen glaubten; namentlich war der berühmte Talmudist Morteira entzückt von ihm. Aber die neuen Wissenschaften, die große geistige Bewegung der Umwelt, drangen auch in das abgeschlossene Ghetto Amsterdams und Spinoza wurde von denselben ergriffen. Mochte auch das Privatleben der Amsterdamer Juden noch so eingeschränkt sein, durch zwei Kanäle, den Handel und die Medizin, brachten die christlichen Zeitgenossen doch dieselben miteinander in Verbindung. In empfänglichen Geistern entstand so ein Zwiespalt zwischen den überkommenen Lehren und dem Wissen der Neuzeit. Auch in dem Knaben Spinoza entstand dadurch ein Konflikt, den der Dichter Gutzkow in seinem Drama *Uriel Acosta* darstellte.

So kam es, daß Spinoza frühzeitig in sich das Verlangen trug, die Wissenschaft der Neuzeit kennenzulernen. Dazu war ihm aber die Kenntnis der lateinischen Sprache notwendig, da dieselbe damals noch durchaus die Sprache der Gelehrten war; in der jüdischen Schule wurde sie indessen nicht gelehrt. Er fand aber einen tüchtigen Lehrer für das Latein in *Franziskus van den Enden*, der

als Katholik geboren, aber dem Kirchenglauben entfremdet war. Bei ihm wird wohl Spinoza die Schriften des Philosophen **Descartes** zuerst kennen gelernt haben. Auch war derselbe mit den Naturwissenschaften wohl vertraut. Bei ihm erweiterte er auch seine Kenntnis lebender Sprachen. In dieser Beziehung war er recht begünstigt, denn neben seiner Muttersprache, dem Spanischen, war ihm naturgemäß das Holländische bekannt; dazu erlernte er noch mehrere andre Sprachen, besonders französisch und italienisch.

Da Spinoza die neuen Ideen in sich aufgenommen und liebgewonnen hatte, fand er sich bald von seinen Glaubensgenossen getrennt. Mit dem Tod seines Vaters im Jahre 1654 scheint für ihn der wichtigste Grund zu äußerer Anbequemung gefallen zu sein; seitdem besuchte er nicht mehr die Synagoge, übertrat die Speisegesetze und verkehrte viel mit freigesinnten Christen. Das erregte Anstoß. Aber die Juden wollten Aufsehen vermeiden und besonders die Rabbiner befürchteten, daß das Verhalten eines Menschen, auf den sie so große Hoffnungen gesetzt hatten, Nachahmung finden könnte. Sie boten ihm Geld an, versprachen ihm ein Jahresgehalt, wenn er wenigstens äußerlich der jüdischen Lebensweise sich anbequeme. Spinoza wies diesen schändlichen Vorschlag mit Entrüstung zurück. Deshalb wurde er als Abtrünniger verfolgt. Schließlich ergriffen die Rabbiner die äußersten Maßregeln und belegten ihn 1656 mit dem großen Bann und stießen ihn aus der Gemeinde aus. Schauerlich lautet der gebrauchte Bannfluch. Unter anderm heißt es darin: „Nach dem Beschluß der Engel und dem Ausspruch der Heiligen, mit Zustimmung des heiligen Gottes und dieser ganzen Gemeinde bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir Baruch d' Espinoza . . . Verflucht sei er am Tag und verpflucht sei er bei Nacht, verflucht beim Niederlegen und beim Aufstehen, verflucht bei seinem Ausgang und verflucht bei seinem Eingang. Gott möge ihm nie verzeihen . . . Wir verordnen, daß niemand mit ihm verkehre, nicht mündlich und nicht schriftlich, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand unter einem Dach oder innerhalb vier Ellen mit ihm zusammen sei, niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Werk lese.“ (Der große Bannfluch, welchen der Papst jetzt noch gebraucht, lautet nach dem Rituale Romanum sehr ähnlich, in manchen Ausdrücken noch drastischer und gemeiner.) So war jetzt Spinoza von den Genossen seiner Jugend getrennt; es scheint, daß späterhin kein Jude mit ihm in Verkehr trat. Indessen gingen die Rabbiner in ihrem gottlosen Haß noch weiter; sie suchten auch seine bürgerliche Existenz zu vernichten und zeigten ihn der protestantischen Geistlichkeit als einen religionsgefährlichen Menschen an und bewirkten seine Ausweisung aus Amsterdam. Aber die weltliche Behörde war tolerant,

und so konnte Spinoza in einem Dorf, wenige Meilen von der Hauptstadt entfernt, ruhig wohnen.

Spinoza war entschlossen, nichts gegen seine Ueberzeugung zu tun, wollte aber Streit mit seiner Umgebung möglichst vermeiden. Er trat nie zum Christentum über, hegte aber große Verehrung für die persönliche Hoheit und die Moral Christi. Er konnte sich nicht zu den Glaubensformeln einer christlichen Kirche bekennen. Da er mittellos war, und ihm jedes öffentliche Amt, sogar jede ausreichend bezahlte Unterrichtstätigkeit verschlossen blieb, so mußte er durch Handarbeit für seinen Unterhalt sorgen. Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse benützend, schliß er optische Gläser für Brillen und Fernrohre. Und es herrschte damals infolge der astronomischen Entdeckungen große Nachfrage nach Fernrohren, deren Linsen nur wenige Männer zu schleifen kundig waren. Aber alle Zeit, die ihm sein Handwerk frei ließ, widmete er seinen Studien. Zurückgezogen von der großen Welt, schlicht und einfach, lebte er anfangs, wie schon bemerkt, in einem Dorf bei Amsterdam, später bei Leyden, in der Nähe des Haag und schließlich im Haag. Im Jahre 1670 ließ er anonym eine Schrift erscheinen; es war ein **theologisch-politischer Traktat**, in welchem er das Verhältnis von Theologie und Politik, von Kirche und Staat behandelte und die Oberherrschaft des Staates gegen den politischen Einfluß der Geistlichkeit verteidigt. Er griff damit in eine damals entstandene Streitfrage ein. Die kalvinistische (reformierte) Geistlichkeit, welcher sich aus politischen Gründen das Haus der Oranier angeschlossen hatte, erstrebte die Alleinherrschaft ihrer Kirche; die Glaubensfreiheit Hollands, welche Spinozas Eltern Zuflucht gewährt hatte, war in Gefahr. So suchte Spinoza dieselbe durch seinen Traktat zu verteidigen. Aber er erschütterte auch den Anspruch der Bibel auf göttlichen Ursprung durch eine historische Kritik am Alten Testament. Die kühne Schrift erregte großes Aufsehen: Entrüstung auf der einen Seite; den Wunsch, sie zu lesen auf der andern Seite. Viele Gegenschriften erschienen; der Verfasser der anonym erschienenen Schrift wurde erkannt und hatte nun viel zu leiden. Zuweilen schien es, als solle mit dem Buch auch der Verfasser verfolgt werden. In dieser kritischen Lage erstand ihm aber ein mächtiger Beschützer in dem damals in Holland einflußreichsten Mann, **Jan de Wit**. Doch währte dieser Schutz nicht lange. Jan de Wit wurde 1672 nebst seinem Bruder auf gräßliche Weise ermordet. Dieses Ereignis brachte Spinoza völlig aus der ihm eigenen philosophischen Ruhe und nur sein besonnener Hauswirt brachte ihn von einem törichten Vorhaben ab, in einem Plakat in den Straßen die Bewohner des Haag für die niedrigsten aller Barbaren zu erklären.

Die äußeren Lebensverhältnisse Spinozas erklären vollständig,

warum bei seinen Lebzeiten nur eine **Darstellung der Philosophie des Descartes** (Cartesius oft genannt) unter seinem Namen erschien. Er verfaßte diese Schrift für einen Schüler, den er nicht als reif genug ansah, ihm die eigne Lehre mitzuteilen. Dieses Werk erregte Aufsehen in gelehrten Kreisen und hatte zur Folge, daß er, der gebannte Jude, einen ehrenvollen Ruf an die Universität Heidelberg erhielt. Gewiß verdient diese Tat Anerkennung für die freie Gesinnung des **Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz**, des Landesherrn von Heidelberg. Aber Spinoza lehnte den Ruf ab, obgleich ihm Lehrfreiheit zugesichert war, weil er glaubte, daß Konflikte nicht ausbleiben würden. Es war ja die Erwartung ausgedrückt, daß er nichts gegen die Kirche sagen werde. Sein Leben erfuhr keine Aenderung. Aber die doppelte Anstrengung durch körperliche und geistige Arbeit erschütterte derart seine Gesundheit, daß er schon im Jahre 1677 an einer Lungenkrankheit, erst 45 Jahre alt, starb.

Spinozas Lehre.

Bald nach seinem Tod gaben Spinozas Freunde seine hinterlassenen Schriften heraus. Sein Hauptwerk nannte er **Ethica**, das heißt Lehre vom Sittlichen oder vom rechten Leben. Er schloß sich in seinen philosophischen Lehren seinem Lehrer Descartes an. Wenn Spinoza ein Schüler des Descartes genannt wird, so soll das nicht so gemeint sein, daß er persönlich von diesem gelehrt worden sei. Er hat ihn niemals gesehen, noch weniger einen persönlichen Einfluß von ihm erfahren; Descartes war nur insofern Spinozas Lehrer, als letzterer die Bücher jenes französischen Philosophen studiert und aus ihnen gelernt hat. Auch die äußeren Lebensverhältnisse beider Männer war grundverschieden. Descartes war ein Aristokrat aus einer alten adeligen Familie entstammend, war Katholik, ein Bögling einer von Jesuiten gegründeten und geleiteten Musterschule von La Flèche. Aber schon in dem Titel des Hauptwerkes Spinozas, „**Ethik**,“ zeigt sich die Verschiedenheit seines Strebens von dem seines Lehrers Descartes. Für letzteren war die Erkenntnis als solche Lebensziel, Spinoza aber wollte durch seine Erkenntnis vor allem die richtige Lebensart finden. Schon seine äußere Lage zwang ihn, viel mehr über die Lebensführung nachzudenken. Obgleich Descartes eine Revolution in seinen Gedanken machte, konnte er ruhig nach den Formen seines Standes leben. Spinoza aber war, wie bereits geschildert, ein durch den Bann verstößener Jude, nirgends zugehörig und darum genötigt, nach eigenen Grundsätzen sich sein Dasein aufzubauen und **er lebte seine Lehre**. Weit wichtiger ist indessen der tiefe Unterschied der beiden Naturen. Descartes suchte nach klarer Erkenntnis; außerhalb dieses Gebietes war er kühl. Selbst seine christliche Frömmigkeit war

mehr Verstandes- als Herzenssache. Spinoza dagegen war „eine durch und durch religiöse Natur, ganz erfüllt von dem Streben nach inniger Vereinigung mit Gott.“ Erkenntnis sollte ihm dazu verhelfen. Nun fanden sich im philosophischen System des Descartes Widersprüche, welche viele Zeitgenossen zu lösen suchten. Nur Spinoza dachte folgerichtig genug, um vor den Konsequenzen nicht zurückzuschrecken. — Soviel über das Verhältnis eines großen Lehrers und seines noch größeren Schülers.

Descartes behauptete: Alle Wissenschaft und zunächst die Naturwissenschaft kann und muß die Form der Mathematik, das heißt die Form eines aus Prinzipien abgeleiteten demonstrativen Systems annehmen. Spinoza hat in seiner Ethik den Versuch ihrer förmlichen Durchführung gemacht. Dies zu erreichen, wählte er eine eigentümliche Form der Darstellung in seinem Hauptwerk. Da die Geometrie für ihn das Vorbild strenger, wissenschaftlicher Vorgehens war, so wählte er die Form geometrischer Darstellung. Diese Wahl entsprang nicht einer Willkür, sondern die geometrische Darstellung hängt mit dem Inhalt seiner Lehre zusammen. Schon Descartes hatte gelehrt, man dürfe als wahr nur das annehmen, was sich mit derselben Klarheit wie die Sätze der Mathematik einsehen lasse. Ferner hatte er in einer Art Umkehrung dieses Satzes geschlossen, daß das klar und deutlich Erkannte an sich auch wahr sei. Hieraus folgt, daß die Durchführbarkeit einer Darstellung, in der jede Behauptung mathematisch streng bewiesen wird, als Prüfstein für die Wahrheit des philosophischen Systems zu gelten habe. (Vergleiche F. Cohn, Descartes und Spinoza.) Somit galt es für Spinoza als notwendig, seine Philosophie erst dann vollendet anzusehen, wenn er die einzelnen Sätze derselben in die strenge Form der Geometrie zu kleiden vermochte.

So durfte er sein Hauptwerk nennen: „*Ethica more geometrico demonstrata*.“ Paulsen, Einleitung in die Philosophie, Seite 412, schreibt über dieses Werk: „Mit eiserner Beharrlichkeit ist die mathematische Form durchgeführt; alle Wissenschaften, die Metaphysik, die Physik (durch ein paar Lehrsätze im zweiten Buch angedeutet), die Erkenntnistheorie, die Psychologie, die Ethik mit den Grundbegriffen der Staatslehre sind nach dem geometrischen System behandelt. Jedes Buch beginnt mit Definitionen und Axiomen, es folgen Lehrsätze und Beweise, Corollarien und Scholien, die ganze Philosophie ein System denknotwendiger Formeln, aus denknotwendigen Begriffen und Axiomen abgeleitet. — Die Antwort auf die Frage nach der Übereinstimmung dieses Systems mit der Wirklichkeit gibt Spinoza aus seiner Metaphysik. Der Parallelismus der beiden Attribute, des Denkens und der Ausdehnung, wird zur Substruktion der Erkenntnistheorie verwendet: es ist

das selbe und eine Wesen der Substanz oder des Allwirklichen, das sich in der Körperwelt und in der Gedankenwelt in einem System von Modifikationen darstellt. Und darum entspricht die Ordnung in der Gedankenwelt der Ordnung und Verbindung in der Körperwelt; was hier als Ursache und Wirkung erscheint, das ist dort Grund und Folge: *sequi und causari* ist im Grund dasselbe.

Lehre von Gott. Pantheismus. Descartes hatte die Gottheit als den Inbegriff aller Vollkommenheit dargestellt. Von diesem Gedanken eines allervollkommensten Wesens geht nun Spinoza aus. Von metaphysischer Spekulation ausgehend, kommt er zu einer Umbildung des Substanzbegriffs. Die Einzeldinge sind für ihn nicht Substanzen, sondern Accidenzen („*modi*“); das gilt von den Körpern wie von den Seelen. **Substanz, selbständig, ist nur Gott,** der Inbegriff der Wirklichkeit; jedes einzelne Wirkliche ist in dem All-Einen (Gott) als ein Abhängiges und Beschränktes mit logisch-mathematischer Notwendigkeit gesetzt. Selbstverständlich ist die Substantialität Gottes nicht nach dem Schema eines ausgedehnten Körperatoms oder eines unausgedehnten Seelenatoms zu denken; diese beide gibt es für Spinoza nicht; das Wesen Gottes hat die Form einer „*essentia*,“ eines begrifflichen Wesensinhaltes, der sich in absoluter Tätigkeit in einer unendlichen Vielheit von abhängigen Bestimmungen, Einzeldingen, „*modis cogitationis*“ und „*modis extensionis*,“ selbst verwirklicht. Gottes „*potentia*“ ist seine „*actiosa essentia*.“ So lehrt Spinoza. Vergleiche Paulsen a. a. O. 389 f.

Nach Spinozas Lehre ist also **Gott das All, das All ist Gott.** Das ist der sogenannte Pantheismus und dieser folgt aus den Voraussetzungen des Descartes. Es ist dies der **idealistische Pantheismus.** Wenn wir Spinozas Lehre von Gott zergliedern, so ergeben sich folgende Formeln: 1. Wirklichkeit ist eine Substanz, die Einzeldinge sind in ihr als Modifikation oder Momente ihres Wesens gesetzt. 2. Das Wesen des All-Einen offenbart sich uns, soweit es überhaupt offenbar wird, in den beiden Seiten der Wirklichkeit, der **Natur** und der **Geschichte**. Oder: die Substanz entwickelt sich uns faßbar unter zwei Attributen, dem der **Ausdehnung** und dem des **Bewußtseins**. Erkenntnis-theoretisch darf man daraus folgen: die geistige Welt ist das eigentlich und an sich Seiende, die Körperwelt dagegen ist seine Erscheinung und Darstellung in unsrer Sinnlichkeit. 3. Die Substanz ist „*causa sui*“ oder „*causa libera*“; sie entfaltet ihr Wesen mit logisch-mathematischer (innerer) Notwendigkeit. Hierzu bemerkt Paulsen (a. a. O. 256): Wer den Andeutungen der Dinge aufmerksam und offenen Sinnes nachgehe, und dem Eindruck der Wirklichkeit unbefangen sich hingebe, werde zuletzt auf solche Gedanken geführt. Zum Beweise hiefür weist er unter anderm auf die „Zielstrebigkeit“ hin, die uns in dem kleinen Bruch-

stück der Wirklichkeit entgegentritt, von dem wir etwas mehr als eine bloß astronomische Kenntnis haben . . . Die Entwicklung der Erde strebe zum Leben, das Leben zum Bewußtsein, das Bewußtsein zum Geist, das geistig-geschichtliche Leben sei Zweckmittelpunkt des Erdendaseins, also, wenn der Schluß vom Teil aufs Ganze gelte: ein höchstes geistiges Wesen ist Zweckmittelpunkt des Daseins überhaupt.

Gott und Welt. Die Schöpfung der Welt kann Spinoza nicht als freie Tat Gottes gelten lassen, die seine Willkür auch hätte unterlassen können, vielmehr ist die Einheit der Welt selbst Gott; es gehört zum notwendigen Wesen Gottes, sich in dieser Welt darzustellen. Alles einzelne ist nur insofern wirklich, als es an der Gottheit teil hat. Daß es ein einzelnes ist, beruht auf seiner **Beschränktheit** und damit auf seiner **Verneinung**. Wie ist nun zu verstehen, die Besonderheit der einzelnen Dinge aus der Einheit der Gottnatur herzuleiten. Spinoza lehrt: **Alle Bestimmtheit ist Verneinung**. Wir sind zum Beispiel nur Mensch, nicht Tier oder Pflanze oder Stein, wir können einen bestimmten Lebensberuf nur ergreifen, indem wir auf alle andern Möglichkeiten der Lebensgestaltung verzichten. Gott oder die Natur oder das allervollkommenste Wesen ist durch und durch erkennbar, freilich nicht für unsern menschlichen Verstand, der selbst vereinzelt, bestimmt, beschränkt und daher mit der Verneinung behaftet ist. Aber unser menschlicher Verstand kann allgemein die Notwendigkeit einsehen, mit der alles einzelne aus der Gottheit folgt, und beherrscht in der mathematisch erkennbaren Ordnung der körperlichen Bewegungen ein ihm zugängliches Teilgebiet der göttlichen Ordnung der Welt. (Cohn a. a. O. 67.)

Körper und Seele. Es ist Tatsache, daß zwischen Vorgängen im Körper und in der Seele regelmäßige Beziehungen stattfinden; den willkürlichen Bewegungen entsprechen Gefühls- und Willenserregungen, den Erregungen der Sinneswerkzeuge entsprechen Empfindungen und Wahrnehmungen. Dies erklärt Spinoza, indem er dies Verhältnis zwischen Körper und Geist als **Identität** bestimmt. Körper und Seele sind nach ihm nicht absolut verschieden, sind vielmehr eben dasselbe Ding von zwei Seiten gesehen; ein Bewegungsvorgang und ein Bewußtseinsvorgang sind im Grund derselbe Vorgang, das eine Mal von außen, das andre Mal von innen gesehen. Die Wirklichkeit, die ein einziges einheitliches Wesen, eine Substanz bildet, entfaltet ihren Wesensinhalt unter zwei Gestalten, in der Gestalt einer Körperwelt und der Gestalt einer Bewußtseinswelt. Zwischen der physischen und psychischen Welt findet ein **Parallelismus** statt, in der Art, daß jeder Zustand oder Vorgang („modus“) in beiden vorkommt: was in der Körperwelt als Bewegung

(„modus extensionis“) vorkommt, das erscheint anderseits in der Bewußtseinswelt als Empfindung oder Vorstellung („idea, modus cogitationis“). Da aber Bewegungen und Gedanken aus derselben göttlichen Notwendigkeit folgen, ist die Ordnung und Verknüpfung der körperlichen Dinge dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Gedanken.

Willensfreiheit. Von Freiheit des Willens kann in der streng einheitlichen und geordneten Welt keine Rede sein. Jede Regung unsrer Seele folgt ja nach Spinoza ebenso unbedingt mathematisch aus der Entfaltungsweise Gottes oder dem Attribut des Denkens wie der Fall eines geworfenen Steines aus Gottes Attribut der Ausdehnung folgt. Deshalb betrachtet der Philosoph **die menschlichen Leidenschaften ohne Liebe und Abscheu, mit der gleichen kühlen, verstandesmäßigen Ruhe wie die geometrischen Figuren.** Unsrer Gedanken und Taten sind durch den göttlich natürlichen Zusammenhang so notwendig bestimmt wie die Umdrehung der Erde oder der Fall des Steines. Wir halten uns nur für frei, weil wir die Ursachen unsrer Handlungen nicht kennen. Eine weitere Folgerung aus Spinozas System ist die, daß **zwischen gut und böse, zwischen schön und häßlich kein Unterschied besteht.** Alles einzelne folgt ja mit gleicher Notwendigkeit aus Gott.

Wenn nun dies der Fall ist, im System Spinozas, welchen Sinn hat es denn, daß der Philosoph sein Hauptwerk „**Ethik**“ nennt und vor allem Anweisung zum rechten Leben sein soll? Darin muß man wohl einen Bruch in dem „scheinbar“ so fest geschlossenen System Spinozas erblicken. Es besteht tatsächlich zwischen Spinozas System und seiner Lebensweisheit kein logisch unanfechtbarer Zusammenhang. Aber doch ist die enge Einheit zwischen System und persönlichem Erleben bewundernswert.

Auf seine besondern ethischen Lehren kann ich wegen des beschränkten Raumes nicht eingehen. Alle aber ergeben sich aus der Grundlage seines ganzen Systems mit logischer Gewißheit. — Wenn der Mensch erkannt hat, daß alle Dinge, alle andern Menschen, zur Gottheit gehören, wird es nicht zu Streit mit andern Wesen kommen, sie werden sich nicht um Besitz streiten. Der Mensch aber als denkendes Wesen soll nach Gotteserkenntnis streben. Jede wirkliche Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der körperlichen und geistigen Dinge führt zu Gott. Soweit Menschen überzeugt sind, daß ihr wahres Wesen in der Erkenntnis besteht, können sie nicht mehr in Kampf miteinander treten. In der wahren Erkenntnis hören wir auf, einzelne Menschen zu sein.

In den letzten Sätzen seines Werkes offenbart sich seine erstaunliche **Liebe zu Gott**, die wohlthuend absticht gegen die verstandesmäßig kühle Art seiner vorherigen Ausführungen. Und hier offen-

bart sich Spinoza am innigsten als Anhänger der **Mystik**. Seine Gottesliebe verzichtet aber auf die Möglichkeit der Gegenliebe. „**Wer Gott wahrhaft liebt, wünscht nicht, daß Gott ihn wieder liebt,**“ ein Satz, in welchem Goethe einst eine wunderbare Beruhigung empfunden hat.

Wer Spinozas philosophisches System ernstlich studiert, wird durch die großartige Einheit und Geschlossenheit desselben gefesselt. Und dennoch wird eine schärfere Kritik Schwächen und Lücken entdecken. Nur eins sei der Kürze halber hervorgehoben: Wenn alles mit gleicher Notwendigkeit aus Gott folgt, so erweist sich jede Forderung an ein Einzelwesen, sich zu ändern, also auch die Forderung, zur Gottesliebe fortzuschreiten, als sinnlos. Doch wollen wir dem großen Philosophen Baruch Spinoza die gebührende Ehre und Suldigung nicht versagen; er war einer jener Geistesheroen, der das menschliche Denken zur Erkenntnis gewaltig angeregt und gefördert hat. Ein größerer war unstreitig unser **Immanuel Kant**.

Für **Schleiermacher**, unsern großen Theologen, war der Pantheismus wie jeder Begriff von Gott eine philosophische Denkweise, eine Spekulation, die als solche mit Religion und Glaubenslehre nichts zu schaffen habe. So spricht er in seiner Glaubenslehre. Aber in seiner Jugend hat er doch die pantheistische Weltansicht geteilt, da es in seinen Reden heißt: „**Mein Gott ist das Universum, die Einheit des Alls**“; Gott und die Welt seien nur verschiedene Ausdrücke für denselben Wert. Aber durch die Innigkeit des christlichen Geistes war er über die Schrecken des Pantheismus erhoben. Und so konnte **Jakobi** im Jahre 1818 zu München ihm auf die Schulter klopfend sagen: „Ach, ich bin nur froh, daß Sie nicht zum lieben Gott Ich sagen.“ Vergleiche Karl von Hase, Kirchengeschichte III. Teil.

Das Werk Jesu Christi.

Von Professor Dr. A. G. Grünmacher.

Nach einem Ausspruch Melancthons in der ersten Ausgabe seiner reformatorischen Dogmatik, den Loci von 1521, gilt: „Christum cognoscere est, beneficia eius cognoscere.“ Infolgedessen vollendet sich die Erkenntnis der Person Christi erst in dem Verständnis seines Werkes; ja man kann weitergehend sagen, die Person Christi als des Heilmittlers und das Werk Christi als der Heilsmittlung fallen im Grund zusammen. Nur die wissenschaftliche Regel: „Qui bene distinguit, bene docet,“ läßt es in der Dogmatik ratsam erscheinen, die Gedankenkreise über Person und Werk Christi voneinander formal zu trennen. Inhaltlich aber gehören sie in dem Sinn aufs engste zusammen, daß niemand Christum erkennt, der nicht seine Wirkungen erfährt und umgekehrt diese Wirkungen immer wieder den Blick auf ihren persönlichen Urheber zurücklenken. Wir behandeln in diesem Artikel möglichst nur solche Gedankengänge, die noch nicht bei der Darstellung der Person Christi zur Sprache gekommen sind, diese aber immer wieder voraussetzen.

I.

Zum biblischen Stoff des Werkes Christi gehört im Grund der ganze Inhalt der Evangelien über sein geschichtliches Handeln und der übrigen neutestamentlichen Schriften über Jesu gegenwärtiges Wirken im Einzelnen wie in der Gemeinde. Die Evangelien orientieren — Jesu eigener Absicht entsprechend — seine Tätigkeit zunächst an der bisherigen größten Offenbarungsgabe Gottes an das Volk Israel, am Gesetz. Jesu Stellung zu ihm erscheint als eine durchaus positive; er hat theoretisch und praktisch das Gesetz Gottes zu vollenden unter dem entscheidenden Gesichtspunkt, daß der im Gesetz offenbarte sittliche Wille Gottes immer deutlicher und reiner hervortrete. Infolgedessen ist das Werk Jesu die abschließende Enthüllung der sittlichen Forderung Gottes und zugleich die Ermöglichung ihrer Durchführung. Diese aber kann nur im Reich Gottes erfolgen. Infolgedessen besteht Jesu Werk in der Bringung und Durchsetzung des Reiches oder — in genauerer Uebersetzung — der Königsherrschaft Gottes. In Jesus und durch Jesus wird das im alten Bund verheißene Reich Gottes Wirklichkeit. Dieses Reich umfaßt eine negative und eine positive Gabe, die **Vergebung der Sünden** und das **neue Leben**. Die erstere beseitigt nach rückwärts denjenigen Zustand, der dem Menschen die Verwirklichung des sittlichen Gotteswillens unmöglich machte, die Sünde und die auf sie folgende Schuld. Indem sie vergeben werden, eröffnet sich dem Menschen eine freie Bahn, so zu leben, wie Gott lebt, vollkommen zu werden, wie der himmlische Vater. Darum bringt Jesus mit

dem Reich Gottes und seiner Sündenvergebung das neue Leben, das besonders der Evangelist Johannes als die vornehmlichste Gabe Jesu unterstreicht. Bei Johannes ist das Leben mit dem **Licht** verbunden, das heißt mit der Beeinflussung der sittlich religiösen Empfindungen und Willensbetätigungen wird auch die Erkenntnis des Verstandes eine andre, eine erleuchtete. Das neue Testament trennt alle diese Gebiete nicht so ängstlich, wie es der moderne Mensch tut. Ja es bezieht in die Wirkungen Christi auch die physische Seite des Menschen und sogar den ganzen Kosmos ein. Christus erneuert auch das **Naturleben** innerhalb und außerhalb des Menschen. Diese Wirkungen werden allerdings in vollendeter Form erst bei seiner zweiten, mit dem Weltgericht verbundenen Wiederkehr erfolgen. Zu Jesu Werk gehört aber nicht nur die Verkündigung des Evangeliums und seiner Gaben, sondern auch deren tatsächliche An- und Zuneigung an die Menschen. Christus schafft die notwendigen Aufnahmebedingungen für die Sündenvergebung und das neue Leben. Sie bestehen in **Buße** und **Glauben**. Denn Sündenvergebung kann nur für den bußfertigen Menschen die Kraft zu einer inneren sittlichen Lösung von der Sünde werden. Neues Leben setzt die Rezeptivität und Aktivität gläubiger Sinnahme und Hingabe voraus. Darum wirkt Jesus beides durch sein **Wort**. Durch seine **Wunder** versinnbildlicht er und bahnt er die Umwandlung dieser vergänglichen Welt in eine unvergängliche an. Er zeigt in den Wundern, wie weit sich sein königlicher Machtbereich erstreckt.

Den Willen Gottes und das neue Leben, das Jesus den Menschen zueignet, führt er zunächst **im eigenen Dasein** durch. Er tut das in allen Formen, zu denen ihm sein besondrer Messiasberuf Anlaß gab. In diesem Beruf läßt sich besonders deutlich eine Periode vorwiegender Aktivität in seinem Leiden und Sterben zum Ausdruck und verlangt eine besondere Würdigung ihrer Bedeutung für das Heilswerk.

Jesu **Leiden und Sterben** ergab sich immer deutlicher als geschichtliche Notwendigkeit aus den Handlungen seines Lebens. Er reizte durch die Art und durch die Erfolge seiner Predigt und seines Handelns die herrschende Partei der Pharisäer und tat nichts, um ihnen sich immer steigenden Angriffen auszuweichen. Menschlich angesehen, scheint freilich Jesu Leiden und Sterben bis zum letzten Augenblick vermeidbar. Hätte Judas den Verrat nicht begangen, wäre Pilatus standhafter geblieben, so — meint man — wäre der Tod Jesu nicht erfolgt. Aber wie wir keinem Geschichtsverlauf gegenüber mit Möglichkeiten eines andern Verlaufes zu spielen, sondern nur seine Tatsächlichkeit zu begreifen, so gilt diese Regel in stärkstem Maß gegenüber der Geschichte Jesu. In dem wirklichen geschichtlichen Verlauf und in der Verkettung seiner einzelnen Er-

eignisse spiegelt sich eine auf Gott zurückgehende Notwendigkeit ab, die wir weder anders zu konstruieren, ja überhaupt nicht zu konstruieren haben, sondern in die wir nur nachträglich ahnend eindringen können. Jesus hat selbst an einer Reihe von Stellen einfach die Notwendigkeit seines Todes betont, das göttliche „*Muß*“ verkündet. In einer verhältnismäßig kleinen, aber darum besonders wichtigen Zahl von Äußerungen, hat er den genaueren Sinn und Zweck seines Leidens und Sterbens entschleiert. **Johannes 10, 11** spricht Jesus im Bild des guten Hirten seine Bereitwilligkeit aus, auch das Letzte und Höchste, was ein Hirte im Dienst seiner Berufserfüllung zum Besten der Seinen, nämlich sein Leben, hinzugeben vermag, aufzuopfern. Genauer spricht sich Jesus in **Markus 10, 45** (völlig gleichlautend Matthäus 20, 28) über den Sinn seines Todes aus. Das Wort ist sehr verschieden ausgelegt und besonders von Nitsch die tieferen Bedeutung zu entleeren gesucht worden. Jesus knüpft hier — das hätte nie bestritten werden sollen — deutlich an Jes. 53 an, wo auch von den Vielen die Rede ist, für welche der leidende Gottesknecht sein Leben in den Tod gibt. In Kürze zusammengefaßt sagt Jesus in dem Markuswort das Folgende aus: Die Hingabe seiner Seele in den Tod tritt auslösend und stellvertretend an die Stelle des Todes vieler Menschen. Diese brauchen infolgedessen — durch das Lösegeld der Seele Jesu rechtlich befreit — den Tod nicht mehr als Sündenstrafe zu leiden. In dieser Stelle wird mithin durch einen aus dem Rechtsleben genommenen Vergleich der Tod Jesu deutlich als ein **fühnendes und stellvertretendes** und darum **erlösendes Opfer** aufgefaßt.

In den **Abendmahlsworten** (Matth. 26, 28; Mark. 14, 24; 1. Kor. 11, 25), die hier nicht zum Verständnis des Sakramentes, sondern nur des Werkes Christus heranzuziehen sind, knüpft Jesus deutlich an die Vorstellung von dem alten Bund an, von dem im Alten Testament vor allem 2. Mose 24, 5; Jer. 31, 33 die Rede ist. Jesus bezeichnet sein Blut als das Mittel, durch welches erst der — neue — Bund zwischen Gott und Menschen zustandekommt. Sein Tod tritt in Analogie zu jenem großen Sühnopfer, das die Sünden des ganzen Volkes bedeckte und ihm ein Nahen zu Gott ermöglichte. Erst auf Grund seiner kommt der Bund zustande und gewinnen die einzelnen Bundeseinrichtungen wie die regelmäßigen Opfer ihre Kraft. Aus den angeführten Stellen ergibt sich deutlich, daß Jesus selbst seinem Leiden und Sterben **entscheidende Bedeutung für das Zustandekommen des göttlichen Erlösungswerkes beimißt**. — Der tatsächliche Verlauf der Passionsgeschichte zeigt, wie Jesus das äußerste Maß an physischen und psychischen Leidens- und Straffolgen der Sünde willentlich und gehorsam ertrug. Er bestand damit die schwerste Probe seines messianischen Heilsberufes, ohne Gott un-

treu zu werden. Denn auch die — in der fest formulierten Gebetsform von Psalm 22 erfolgende — Klage über Gottverlassenheit (Matth. 27, 46) will nicht ein religiös sittliches von Gottverlassenwerden aussagen, wie es die Verdammten erfahren. Denn die Anrede in dieser Klage, „mein Gott,“ bezeugt die fortbestehende persönliche Verbundenheit auch des Sterbenden mit dem Vater. Der Ruf Jesu deutet vielmehr nur darauf hin, daß jetzt die Gottheit sich von seiner Leiblichkeit lösen will, damit diese dem Tod verfallen könne.

Auf Grund des abgeschlossenen Werkes Jesu und der von ihm ausgehenden Wirkungen entfaltet die **apostolische Verkündigung** den Sinn des Heilswerkes Jesu immer tiefer und reicher. „Zum Sichersten, was wir über das Verständnis des Todes Jesu in der Ur-gemeinde wissen, gehört die Tatsache, daß auch sie die Lehre von der sühnenden Bedeutung des Todes Jesu gehabt hat. Immer wieder werden Abschwächungen dieser der modernen Theologie un-bequemen Tatsache versucht und doch steht sie da, wie ein Rocher de bronze, an dem alle Versuche der Abschwächung oder Umdeutung wirkungslos abprallen werden.“ (Feine: Biblische Theologie des Neuen Testaments.) Näher ergibt sich in knappster Zusammenfassung des überreichen Stoffes der apostolischen Verkündigung das Folgende. Das Heil hängt ausschließlich von Christi Person und Werk ab (Apg. 4, 12; Tit. 2, 13), durch das sich Gott auch schon in seinem verzeihenden Verhalten gegenüber der vorchristlichen Menschheit bestimmen ließ (Röm. 3, 26). Als bedeutsam für das Heil wird Tatsache, Art, Zweck seiner **Menschenwerdung** (2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 9; Tit. 2, 11; 1. Tim. 3, 16; Hebr. 10, 5; Joh. 3, 16), sonderlich aber **Tod, Auferstehung, Fortwirken des Erhöhten** — in engster Zusammenfassung — angesehen (Paulus, Hebräer Brief, Johannes). Seltener wird auf Jesu gehorames und williges Erdulden von Versuchungen, Ertragen von Leiden, Erfüllen des göttlichen Willens während seines **Erdenlebens** reflektiert (Phil. 2, 7; 1. Petri 2, 23; Hebr. 12, 2; Jes. 53).

Als Urheber und Durchführer des Heilswerkes Christi erscheint **Gott** (2. Kor. 5) und zwar sowohl kraft seiner **Liebe** (Joh. 3, 16; Röm. 5, 8) wie seiner **Gerechtigkeit** (Röm. 3, 24 ff.). Beide betätigen sich im Werk Jesu so, daß die Gerechtigkeit nicht zum Verderben, sondern zum Heil der Menschen führt (Röm. 3, 24; 5, 8; 8, 3; 2. Kor. 5, 19; Joh. 3, 16). Der Erfolg ist die **Versöhnung**, das heißt die Aenderung des Verhaltens Gottes zur Menschheit auf Grund der von ihm selbst vollzogenen Beseitigung der trennenden Sünde (2. Kor. 5, 18; Kol. 1, 21; Röm. 5, 10). Weitere Folgen des Heilswerkes sind: die Außerkräftsetzung der fordernden und verurteilenden Gesetzesforderung (Kol. 2, 13; Eph. 1, 7; 2, 14), die **Erlösung**, das heißt die Loslösung von Schuld und Macht der Sünde (Röm. 3, 24; Kol. 1, 14; 1. Joh. 1, 7), die Herstellung einer neuen

Kreatur (2. Kor. 5, 17; Röm. 6, 4). Auf menschlicher Seite tritt infolge des göttlichen Erlösungswerkes eine Reinigung der Gewissen ein (Hebräerbrieft) und eine Aenderung des Verhaltens der Menschheit zu Gott (2. Kor. 5, 17).

Die Durchführung des Veröhnungswerkes ist genauer dadurch erfolgt, daß Christus in die **engste Beziehung zur Sünde**, Versuchung und den auf sie folgenden Strafen und Uebeln einschließlich des Gesetzes Fluches und des Todes, wie sie auf der Menschheit ruhen, trat. (2. Kor. 5, 21; Röm. 8, 5; Hebr. 2, 17; 4, 15; Gal. 3, 13; 4, 5; 1. Petri 2, 24; 3, 18). Diese Situation ertrug aber der Heilsmittler willig und gehorsam und erfüllte in ihr trotzdem den **Willen Gottes vollkommen** (Phil. 2, 8; Röm. 5, 19; Hebr. 5, 8; Gal. 4, 4). Dadurch hat Jesus die Sünden in den Augen Gottes gesühnt oder bedeckt (Römer 3, 24; 1. Joh. 2, 1) und als das geschlachtete **Lamm** die Sünden auf sich genommen und sie fortgetragen (Joh. 1, 20; Apg. 5, 12; 7, 14). Er ist dadurch das Gott wohlgefällige **Opfer** geworden, das seinen alle alttestamentlichen dinglichen Opfer überragenden Wert durch sein persönliches sittliches Verhalten und sein ewiges Wesen gewinnt (Hebr. 9, 14; 10, 10; Eph. 5, 2). Infolgedessen kann er auch den Ertrag seines Heilswerkes, speziell seines Todes vor Gott als der ewige **Hochpriester** fürbittend geltend machen (Hebr. 4, 15; 5, 7). Der Menschheit gegenüber nimmt er die Stellung eines **zweiten Adam** ein (Röm. 5, 12), der sie zur gläubigen Annahme seines Werkes (Röm. 3, 24) und in eine gleich negative Stellung zur Sünde wie positive zu Gott bringt (2. Kor. 5, 14; Röm. 6, 3; Gal. 2, 19).

II.

Während bei andern Lehrstücken das **kirchliche Bekenntnis** über die Schrift wenn auch nicht inhaltlich, so doch in schärferer Formulierung und in der Verteidigung gegen Häresien hinausgeht, ist das bei dem Werk Christi nicht der Fall. Man kann eher behaupten, das kirchliche Bekenntnis bleibe hinter dem Reichtum der Schriftausagen zurück. Jedenfalls hat es diese nicht zu einem geschlossenen Ganzen verarbeitet, sodaß **das Bekenntnis keine allseitige Lehre vom Werke Christi darbietet**. Die altkirchlichen Bekenntnisse enthalten sich jeder näheren Angabe über das Werk Christi. Das **Apostolikum** nennt den Tod Christi nur, aber ohne ihn in besondre Beziehung mit der Heilsbeschaffung zu setzen. Das **Nizänium** sagt wenigstens von Christus: „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis“ und legt damit im Sinn der morgenländischen Kirche entscheidendes Gewicht auf die Menschwerdung als Grundlage des gesamten Heilswerkes. Das aus dem Abendland stammende, unter augustinischen Einflüssen stehende **Athanasianum** akzentuiert den Tod Christi: „qui passus pro nostra salute.“

In den **reformatorischen Bekenntnisschriften** wird deutlich der Tod Christi als ein Gott versöhnendes Opfer bezeichnet: „ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset (Aug. III), passio et satisfactio (Aug. XXIII).“ Luther enthält sich in dem Schmalkaldischen Artikel charakteristischer Weise jeder eigenen Formulierung und begnügt sich mit der Verweisung auf drei Schriftstellen: Röm. 4, 24; Joh. 1, 29; Jes. 53. In der bekannten Erklärung des 2. Artikels faßt Luther alle entscheidenden religiösen Funktionen Christi: die Erlösung von Sünde, Tod, und Teufel durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben und seine Gewinnung der Menschen für ein neues sittlich religiöses Leben zusammen, ohne aber im einzelnen etwa einen einfachen Anschluß an eine überlieferte Lehrform wie die Anselms zu vollziehen oder eine geschlossene dogmatische Gesamtausführung zu bringen. — Erst durch Streitigkeiten über die Rechtfertigung, die auf die Versöhnung zurückgriffen, ist es in dem letzten Bekenntnis des Luthertums, der **Concordienformel**, zu einer etwas eingehenderen Formulierung gekommen über das Werk Christi:

„Justitia illa . . est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat . . . Deus propter totam obedientiam quam Christus agendo et patiando in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittit.“

Aber auch die Concordienformel bietet noch keine alle Probleme des Werkes Christi berücksichtigende und erschöpfende Darlegung. Eine solche hat erst **die Dogmatik des 17. Jahrhunderts** dargeboten, deren Ausführungen bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung aber doch nicht als kirchlich verbindliche Lehre angesehen werden dürfen. Bei ihrem Zusammenhang mit der mittelalterlichen und altlutherischen Gedankenentwicklung empfiehlt es sich aber doch schon hier diese altdogmatische Lehre darzustellen. Sie steht zwar in Beziehung mit dem ersten in der Dogmengeschichte aufgetauchten Entwurf einer Lehre in Anselms: „Cur deus homo?“, ist aber mit ihm nicht identisch, sondern hat ihn bedeutsam ergänzt und motiviert. Indem wir die genauere Kenntnis von Anselms Gedankengängen aus der Dogmengeschichte voraussetzen und für die altdogmatische Lehre auf ihre Darstellung in Grünmachers Textbuch der systematischen Theologie (2. Auflage 1923, Seite 26—29) verweisen, begnügen wir uns hier mit einer **Verhältnisbestimmung der anselmischen und der altdogmatischen Lehre** und mit einer Beurteilung dieses ganzen Lehrtypus. Die altdogmatische Lehre unterscheidet sich von derjenigen Anselms — auf Grund der Aufnahme von Gedanken Luthers aber auch Osianders — durch Hinzunahme der „obedientia activa“ zum Werk Christi, durch die Wertung seines

Leidens als **Strafleidens**, womit der mittelalterliche Grundsatz „*satisfactio aut poena*“ aufgegeben ist. Ferner ist ein Unterschied dadurch gegeben, daß die altdogmatische Lehre eine genaue stellvertretende Kongruenz zwischen den am Gesetz orientierten Tun und Leiden Christi und den uns zukommenden Leistungen und Strafen annimmt. Sie wird bis auf die Erduldung der Höllenstrafen durch Christus ausgedehnt, die allerdings keine extensive gewesen sein soll, sondern nur eine intensive.

In beiden Theorien stehen **ihren Vorzügen auch bestimmte Bedenken** gegenüber. Zu den Vorzügen dieses Lehrtypus gehört die ernste Wertung der Sündenschuld, die eine Vergeltung durch die göttliche Gerechtigkeit nach sich zieht, ferner die ausschließliche Abhängigmachung der Gnade von dem Werk des Gottmenschen und die Heranziehung seiner ganzen Wirksamkeit gerade auch in ihrer aktiv ethischen Betätigung. Bei Anselm dagegen ist bedenklich die im Genugtuungs- und Verdienstschemata sich ausdrückende juristisch-katholische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch überhaupt. Bei dem ganzen Lehrtypus wird die zwingende Notwendigkeit des Werkes Christi gegenüber der freien Gnade Gottes zu stark betont. Auch tritt der in sich einheitliche Gott als ewiges Subjekt des Werkes Christi ungebührlich in den Hintergrund. Sodann ist bei den alten Dogmatikern die überspannte und quantitative Fassung des Straf- und Stellvertretungsgedankens zu beanstanden, die in der künstlichen und unmöglichen Umdeutung deutlich zu Tage tritt. Endlich fehlt es in beiden Theorien an einer klaren Aussage über die Berechtigung und innere religiös-sittliche Vermittlung des objektiven geschichtlichen Werkes Christi an die Menschheit, wie sie Römer 5 andeutet.

III.

Nachdem wir um des Zusammenhanges willen zwischen dem späteren Bekenntnis und der altdogmatischen Lehre schon in die theologiegeschichtlichen Versuche, das Werk Christi zu verstehen, übergegangen waren, bedarf es zunächst noch einer Erinnerung an die unmittelbare **religiöse Erfahrung** der Wirksamkeit Christi. Der Christ ist bei der Entstehung seines Christenstandes, der in Sündenvergebung und neuem Leben bestand, gewiß geworden, daß ihm diese Gaben nur durch Christus vermittelt wurden. Es war zunächst der lebendige Christus, der beides in der Gegenwart schenkte, aber doch nur auf Grund dessen, was er in seinem geschichtlichen Leben gewonnen hatte. In diesen Gaben Christi wird Gott den Menschen als ein anderer offenbart, als wie er ihn in seinem bisherigen Sündenstand erfahren hatte. Denn in diesem verwarf Gott den Sünder und strafte ihn mit Lebensverminderung durch Leid und Tod. In Christus aber wird Gott zu einem Vergebenden und Leben

Schenkenden. Dies erlebt der Christ als eine Folge des Werkes Christi, das Gottes Verhalten ihm gegenüber aus einem negativen in ein positives, aus einem zürnenden in ein gnädiges verwandelt hatte. So erfährt der Christ nicht nur die Wirkung des Werkes Christi auf ihn und die Menschheit, sondern auch auf Gott und dessen Verhalten. Die doppelseitige Orientierung des Werkes Christi am Menschen wie an Gott und sein Erfolg als Verbindung von beiden findet eine unmittelbare Resonanz in der religiösen Erfahrung. Dies aber wäre unmöglich, wenn Christus nicht in gleicher Weise in seinem Werk Gott repräsentierte und dessen Funktionen vollzöge, wie er an der Stelle des Menschen in seinem alten, sündigen und in seinem neuen erlösten Leben stände. Christus offenbart Gott und seine Gnade so wirksam, wie ein König, der seiner Herrschaft, seinem Volk nicht nur verspricht, sondern sie auch an ihm zu seinem Besten durchführt. Christi Werk wird darum sowohl als die abschließende göttliche Offenbarung wie als die königliche Durchführung des Heiles erfahren. Im Verhältnis zu uns übt er dieselbe Funktion aus, wie sie der Priester vollzieht, der unsre Sünde stellvertretend vor Gott bringt, das Opfer für ihre Sühnung vollzieht, dann aber auch den Segen und die Kraft der Vergebung und eines neuen Lebens spendet.

Die religiöse Erfahrung des Christen vom Werk Christi läßt sich in die Sätze zusammenfassen: Indem der Christ durch die Verbindung mit Jesus Christus Sündenvergebung und neues Leben empfing und Gott gerade in Christus für ihn zu einem gnädigen wurde — trotz Aufrechterhaltung seines Zornes wider die Sünde — ist ihm gewiß geworden, daß dieses neue Verhalten Gottes auf das Werk Christi zurückgeht. Im geschichtlichen wie im lebendigen Wirken Christi erfährt der Christ die abschließende prophetische Offenbarung und die königliche Durchführung eines neuen vergebenden und heilgenden Verhaltens der versöhnten, heiligen Liebe gegenüber der sündigen Welt. Dieses geht auf Christi uns zugut und an unsrer Stelle vollzogenen Betätigung gegenüber der Sünde und gegenüber Gott zurück.

IV.

In der neueren Theologie stehen sich in der Auffassung des Werkes Christi zunächst zwei extreme Anschauungen gegenüber. Die Einen erneuern einfach die **altdogmatische Lehre**, wie besonders Philippi in der „Kirchlichen Glaubenslehre“ und auch Thomafius in „Christi Person und Werk.“ Für sie bestehen die gegen jenen Lehrtypus auch von uns angedeuteten Bedenken nicht. — Die Andern dagegen lehnen im vollen Gegensatz jedes objektive Versöhnungswerk Christi und vor allem das stellvertretende Strafleiden ab. Auch dieser moderne Typus knüpft an ältere Anschauungen an, wie an

diejenige Abälards im Mittelalter und vor allen Dingen an die negative Kritik der Sozinianer. Dieser Typus ist im 19. Jahrhundert sehr ausführlich und sehr bestimmt von A. Ritschl in seinem großen Werk „Rechtfertigung und Versöhnung“ vertreten worden, dem eine ganze Reihe von seinen Schülern, wie z. B. Harnack in seinem „Wesen des Christentums“ gefolgt sind. Nach dieser Anschauung ist in kurzer Zusammenfassung die Meinung die, daß Christus nur der Offenbarer und der Garant der stets und ohne alle Bedingungen vorhandenen vergebenden Vaterliebe Gottes sei. Weil die Menschen aber diese Vaterliebe Gottes nicht glaubten, ja sogar ihr mißtrauten, sucht Christus durch seine Verkündigung und durch sein vorbildliches Leben und Leiden die Menschen in der Richtung zu einer Sinnesänderung zu bewegen, daß sie fortan an Gottes bedingungslose Liebe glauben. **Christi Werk besteht im Grund nur darin, daß er durch seine eindrückliche Offenbarung der stetigen göttlichen Vaterliebe in den Menschen Gegenliebe erweckte.** — Dieser Lehrtypus wird einer ganzen Reihe der aus Schrift, Bekenntnis, Erfahrung erhobenen religiösen Tatbestände nicht gerecht. Er scheitert vor allen Dingen an der Unmöglichkeit, daß Gott die in seiner Heiligkeit, die ebenso wie die Liebe zu seinem Wesen gehört, nicht einfach aufhören kann, die Sünde für Schuld zu erklären und sie zu bestrafen, — dementsprechend, wie er bisher als der Heilige sich gegenüber der Menschenwelt betätigt hat. Ritschl verweist zwar zur Begründung seiner Auffassung auf die Analogie der bedingungslos vergebenden menschlichen Vaterliebe. Aber diese ist keineswegs immer — man denke an das Beispiel Elis im Alten Testament — vorbildlich und sittlich förderlich. Sodann aber ist das Verhältnis Gottes zum Menschen nicht ein privat-familiäres, sondern das eines Königs zu seinen Untertanen. Dieser aber weiß sich an die von ihm selbst gegebenen Reichsordnungen gebunden und kann diese nicht unmotiviert ändern. Im Werk Christi hält Gott die Ordnung seiner Heiligkeit ebenso aufrecht, wie die seiner Liebe. — Eine Reihe von Schülern Ritschls wie Häring, Kirn, J. Raftan haben einige Elemente der objektiven Versöhnungslehre in die Ritschlsche Theorie einzufügen versucht, ohne aber damit ein wirklich befriedigendes Gesamtverständnis zu erreichen.

Eine **Neugestaltung der Lehre vom Werk Christi** hat der Erlanger Theologe Hofmann in seinem „Schriftbeweis“ versucht und dann gegenüber lebhaften Angriffen auch seitens lutherischer Theologen in seinen „Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren“ verteidigt. Er lehnt den Gedanken, daß Christus stellvertretend die Sünde der gesamten Menschheit getragen habe, ab. Er meint vielmehr, Christus habe die Leistungen und die Leiden vollzogen und erlitten, zu denen ihm sein besondrer messianischer Beruf Anlaß

gab. Und zwar hat Jesus das Stärkste und Neueste an Uebeln bis zum Tod erlitten, was Sünde und Satan wider das Heilswerk hervorzurufen vermochten. Trotzdem aber hat der Heiland in dieser Situation Gott vollen sittlichen Gehorsam gewahrt und positiv alles das geleistet, was sein messianischer Heilsberuf von ihm verlangte. Dadurch aber hat Jesus eine der menschlichen Versündigung des Ungehorsams gegensätzlich entsprechende gutmachende Leistung vollzogen. Zunächst in seiner Person ist durch dieses Verhalten ein neues Verhältnis Gottes und des Menschen hergestellt. Dieses ist nicht mehr durch die Sünde bedingt, und es ruht infolgedessen das Wohlgefallen Gottes auf ihm. Da Christus aber nicht eine beliebige Einzelperson, sondern der zweite Adam ist, hat das von ihm hergestellte neue Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit für die gesamte Menschheit Bedeutung. Infolgedessen hat sich Gott in Christus mit der gesamten Menschheit versöhnt, die durch seine Wirksamkeit als des zweiten Adams auch tatsächlich zu einer neuen wird. — Hofmanns Gedanken enthalten in ihren positiven Ausführungen sehr wichtige Ergänzungen und Korrekturen der älteren Lehre, die an biblische Gedankengänge deutlich anknüpfen. Seiner negativen Ablehnung des Straf- und Stellvertretungsgedankens wird man dagegen nicht zustimmen können, da diese kräftige Wurzeln in den Grundquellen der christlichen Religion haben. — In seinen Negationen sind Hofmann auch Frank und Röhler nicht gefolgt, wohl aber haben sie stark an seine positiven Gedankengänge angeknüpft. (Vergleiche die Wiedergabe ihrer Gedankengänge im „Textbuch der systematischen Theologie.“) An diesen Lehrtypus wird auch der Versuch unsrer systematischen Darstellung der Lehre vom Werk Christi anknüpfen.

V.

Für das **dogmatische Verständnis des Werkes Christi** kommen nicht nur die unmittelbaren Aussagen von Bibel, Bekenntnis, Erfahrung, in Betracht, sondern auch die Konsequenzen, die sich aus der früher dargelegten Gottes- und Sündenlehre ergeben. Denn das Werk Christi ist ja nichts anders als die Lösung der sich aus Gottes Wesen und aus der Sünde ergebenden Spannungen.

Das geschichtliche Versöhnungswerk geht auf einen **ewigen Versöhnungsratschluß** zurück. Ja in Gott war von Ewigkeit her als Sohn Gottes die Versöhnerpersönlichkeit gegenwärtig, welche in der Geschichte das Werk in Verbindung mit den Menschen Jesus durchführte. Demnach ist Gott in erster Linie **Subjekt**, das heißt derjenige, von dem das Werk der Versöhnung ausgeht. Und zwar ist es Gott in allen seinen Wesensbestimmtheit als absolute dreieinige Persönlichkeit und als heilige Liebe. Gottes **Absolutheit** kommt im Werk der Versöhnung dadurch zur Geltung, daß es ausschließlich

seinem absoluten freien Willen entspringt. Keine andre Macht hat Gott dazu genötigt, kein Teufel und kein Tod, wie es griechische Theologen wohl meinten; aber auch keine menschlichen Grundsätze des Rechtes oder des Familienlebens, wie mittelalterliche oder neuere Theologen meinten, haben Gott zum Werk der Versöhnung genötigt. Sie entspringt vielmehr dem freien Entschluß seines absoluten Wesens. Als **Persönlichkeit** führt Gott das Werk der Versöhnung persönlich durch. Keine dinglichen Mittel wie in andern Religionen haben die entscheidende Bedeutung, sondern allein persönliche Handlungen Gottes, die auch erst seinem Leiden und Sterben den sittlichen Wert geben. Das Werk Christi vollzieht der **dreieinige Gott**. Alle drei Personen sind an ihm beteiligt. Im Vordergrund steht naturgemäß der Sohn, der sich selbst von Ewigkeit für die Weltversöhnung bestimmte. Der Vater aber kommt in Betracht als der Urheber der Welt und als ihr Richter, der Geist als Erhalter und Verbreiter des Werkes Christi. Das Werk Christi ist ein Ausfluß **sowohl der Liebe wie der Heiligkeit** Gottes. Die Liebe ist das letzte Motiv für das Werk Christi, die Heiligkeit bestimmt die besondere Form dieser Liebesbetätigung als Versöhnung und Erlösung. Als Ausfluß heiliger Liebe kann das Werk Christi nicht die Aufgabe haben, beide Momente in Gott erst zu vereinen oder auszugleichen, aber ebenso wenig die Heiligkeit zugunsten der Liebe auszuschalten. Das Werk Christi muß vielmehr beides, Heiligkeit und Liebe, in ihrer inneren Verbundenheit wirksam werden lassen.

Wie das Werk Christi durch das ewige Wesen Gottes bedingt ist, so nicht minder durch die **geschichtlichen Voraussetzungen**, in denen sich bisher das Weltregiment Gottes ausgeprägt hatte. Gottes Verhalten gegenüber der Sünde charakterisierte sich aber dadurch, daß er Schuld und Strafe bis zum Tod auf sie folgen ließ. Innerhalb dieser sündigen Welt hat Gott die Forderung seines Willens aufrecht erhalten, wie die Gabe seines Gesetzes besonders deutlich bezeugt. Gott erscheint in seiner Weltordnung als der Strafende und Fordernde. Anderseits aber hat es Gott auch in seiner vorchristlichen Betätigung besonders in seinem auserwählten Volk nicht an Betätigungen und Einrichtungen fehlen lassen, die den Menschen Sündenvergebung und Gesetzeserfüllung brachten. Das Werk Christi muß darum in Kontinuität stehen mit dem vorangegangenen geschichtlichen Wirken Gottes und den bisherigen sittlich-rechtlichen Reichsordnungen. Diese bestehen einmal in den von Gott geordneten Straf- und Gerichtsfolgen für die Sünde unter Aufrechterhaltung seines fordernden Willens. Anderseits bestehen sie in Veranstellung von Einrichtungen, welche eine Sühnung der Sünde und eine sittliche Erneuerung des Menschen ermöglichen.

Wenden wir uns nunmehr zu der **tatsächlichen Durchführung des**

Werkes Christi zu, so erhebt sich die Frage, aus welchen Bestandteilen es zusammengesetzt ist. Das Werk Christi beginnt mit seiner **Menschwerdung**. Da die Menschwerdung eine freiwillige Erniedrigung in sich schloß, war sie eine heilige Liebestat uns zugut. Infolgedessen sind alle damit begonnenen Ereignisse seines gottmenschlichen Lebens und Sterbens Bestandteile seines Werkes. Innerhalb dieses Werkes kann man unterscheiden zwischen einem mehr aktiven Handeln und einem mehr passiven Leiden oder in der überlieferten Sprache zwischen einer „*obedientia activa*“ und „*passiva*.“ Bei dieser Unterscheidung darf aber nicht übersehen werden, daß sie nur eine relative ist. Denn schon bei seinem Handeln wie etwa seiner Predigt wurde Jesus vielfach durch Unverständnis und Widerspruch gehemmt und mußte darum leiden. Umgekehrt zeigt sein Leiden stärkste Aktivität in seinem Worte: „Vater ich will, daß wo ich bin auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast.“ Im Werk Christi kann man auch unterscheiden zwischen einem Offenbaren, Leiden, Herrschen. Aber auch diese Funktionen hängen auf das engste zusammen und gehen ineinander über. Seine Offenbarung hat zum Inhalt auch sein Leiden. Und das Leiden ist umgekehrt die stärkste Offenbarung seines Wesens und Willens.

Christus ist durch die Menschwerdung **in unsre Welt eingetreten**. Diese Welt war durch die Sünde und durch Gottes Verhalten gegenüber der Sünde bestimmt. Infolgedessen gewann auch Jesus eine ganz persönliche Verhältnis zur Sünde. Dieses drückt sich in der Tatsache seiner Versuchungen aus. Infolgedessen vermochte Jesus auch die Schuld wie die Strafe der Sünde zu empfinden. In ihnen erfuhr er zugleich den durch Tod und Teufel vermittelten Zorn Gottes. Aber so wenig er die Sünde als seine eigene Tat empfand, so wenig Schuld, Strafe und Zorn als ihm individuell geltend. Beides erfuhr er vielmehr mitleidend und ertrug es darum an Stelle der sündigen Menschen und ihrer Strafen. **Jesu Werk besteht mithin zunächst darin, daß er mitleidend und stellvertretend genau in das gleiche Verhältnis zur Sünde trat, in dem jeder Mensch zu dieser steht.** Nicht minder aber trat Christus als Glied der Menschenvelt unter den sittlich fordernden Willen Gottes. Dieser sittlich fordernde Wille gewann neben den allgemeinen ethischen Anforderungen bei Jesus die konkreten und eigenartigen Anforderungen des messianischen Erlöserberufes. Trotzdem Jesus in eine völlig gleichartige Situation wie die Menschheit sonderlich der erste Adam versetzt war, verfiel er nicht der Sünde, sondern erhielt sich in der Gemeinschaft Gottes. **Er erfüllte positiv in vollendetem Gehorsam den Willen Gottes im Rahmen seines Berufes bis zu seiner höchsten Bewährung im Tod.** Die Uebel und Strafen ertrug er nicht nur tatsächlich bis aufs äußerste, bis zum Tod ja

zum Tod am Kreuz, sondern vielmehr willig und gehorsam. Er erkannte innerlich Gottes Recht zum Strafen an und er trug diese darum auch so wie sie Gott ertragen wissen will.

Trägt das Werk Christi einen solchen Charakter, so hat sich in ihm sowohl Gottes Heiligkeit, wie Gottes Liebe in vollkommener und abschließender Weise ausgewirkt. Das heilige Gericht Gottes hat in voller Schärfe auch Jesum getroffen, indem es ihn alle Leiden und Strafen bis zum Tod erfahren ließ. Es hat sich damit an ihm befriedigt und erschöpft. Denn wenn alle Strafen vollzogen sind und ertragen wurden, bleibt auch dem strengsten Richter nichts mehr übrig, was er an Gericht verhängen könnte. Aber auch der fordernde Wille Gottes, der vom Menschen eine Vollkommenheit verlangte, wie Gott sie nur besitzt, ist in Jesus nun erfüllt worden. Auch Gott bleiben darum keine weiteren Ansprüche mehr übrig. Zugleich aber hat Gott in Jesus als seinen Mensch gewordenen Sohn selbst dieses Gericht ertragen und in ihm den sittlichen Gehorsam geleistet. Damit hat Gott eine Sühne geschaffen, in der ebenso seine Heiligkeit wie seine Liebe sich verwirklicht haben und in der sich die Doppelseitigkeit seines geschichtlichen Handelns vollendet hat. Infolgedessen sieht Gott die Sünde für gesühnt oder bedeckt an, versöhnt sich mit den Menschen. Er nimmt seinen Verkehr, der bis dahin durch Zorn und Strafe gehemmt war, wieder auf. Er schließt einen neuen Bund auf Grund der Versöhnung. In ihm wird die Sünde vergeben und der Geist zu einem neuen Leben geschenkt.

Die Berechtigung, das Werk Christi als für die gesamte Menschheit geltend anzusehen, beruht auf dem besondern Verhältnis, in dem Christus zu der Menschheit steht. Jesus steht nämlich genau an der Stelle, wo gegenwärtig die Menschheit steht. Er ist auf die Welt der Sünde gekommen und hat alles auf sich genommen, was in ihr an Schuld und Strafe zu ertragen war. Er ist aber auch insofern der Stellvertreter der Menschheit geworden, als er die sittlichen Forderungen, die der Menschheit gelten, seinerseits erfüllt hat. Weil Christus vollkommenes Glied und Stellvertreter der Menschheit geworden ist, kann sein Werk der Menschheit zugute kommen und ihr zugerechnet werden. Könnte man gegen diese Verbindung immerhin noch geltend machen, daß sie nur eine äußerliche sei, so kommt noch der Tatbestand hinzu, daß Christus als der Menschensohn und als der zweite Adam in einem unmittelbaren Lebenszusammenhang mit der gesamten Menschheit steht. Was in ihm geschieht, kommt darum auch dem Geschlecht zugute, das aus ihm hervorst wächst, so wie den Kindern die Leistungen eines Vaters. Endlich aber steht Christus noch zur Menschheit in dem Verhältnis eines Königs und Herrn, der in seinen Untertanen seine Herrschaft

durchsetzt. Als das göttliche Haupt und König der Menschheit besitzt Christus die Fähigkeit, die Menschheit in die gleiche religiös sittliche Betätigung hineinzuziehen, die er selbst ausgeübt hat. Jesus hat die Sündenstrafe nicht ertragen, damit wir sie leichtfertig beiseite schieben, sondern damit wir sie in der gleichen Kraft, wie er erfüllen. Jesus hat den Willen seines Vaters nicht erfüllt, damit wir uns aller sittlichen Pflichten ledig wissen. Im Gegenteil gibt sein Gehorsam uns die Kraft, wie er Gott gegenüber gehorsam zu werden. Die Stellvertretung Jesu trägt, wie man mit Recht formuliert hat, nicht exklusiven, sondern inklusiven Charakter. **Er tritt an die Stelle der Sünder, damit die Sünder auch wieder an seine Stelle treten können.** Infolgedessen handelt es sich nicht um eine äußerliche Uebertragung des Werkes Jesu, welches die Menschen von ihrer religiös sittlichen Betätigung dispensieren sollte. So konnte die alt-dogmatische Lehre verstanden werden und waren ihr gegenüber die Bedenken der Sozinianer nicht ganz unbegründet. Vielmehr bringt recht verstanden Jesu Werk eine religiös-sittliche Leistung, die auf seine Gläubigen übertragen wird und in ihnen fortwirkt.

Das Werk Christi ist in der kirchlichen Ueberlieferung vielfach im Rahmen des **dreifachen Amtes des Lehrers und Priesters und Königs dargestellt worden.** So hat es in der alten Kirche schon der Kirchenhistoriker Eusebius getan; von den Reformatoren hat Calvin und die alten Dogmatiker diese Lehrform bevorzugt. Von den neueren Theologen hat sie Schleiermacher beibehalten, während Ritschl und Frank sie verworfen. Unsere Darstellung des Werkes Christi läßt sich auch unter den Gesichtspunkten des dreifachen Amtes begreifen. Als **Hoher Priester** ist Christus in seinem geschichtlichen Dasein mit dem Opfer der vollen Gott wohlgefälligen Singsgabe seines Lebens, Leidens und Sterbens wie mit dem sittlichen Opfer seines Gehorjames für uns eingetreten. Den Ertrag dieses Opfers macht er nach seiner Erhöhung als der ewige Hohe Priester für uns geltend. Als **König** hat er schon während seines irdischen Lebens sich machtvoll Menschen unterworfen, indem er Buße und Glaube in ihnen wirkte, sie von der Herrschaft der Sünde befreite und dem Königswillen Gottes unterwarf. In diesem Sinn herrscht er auch noch gegenwärtig, sonderlich im Reich seiner Gnade. Als **Prophet** hat Jesus in der Geschichte gewirkt, indem er nicht nur den Willen Gottes offenbarte, sondern auch den Sinn seines eigenen Werkes, sonderlich seines Todes den Menschen verständlich machte. Im Wort der Schrift und der Kirche setzt er sein prophetisches Amt fort. Das Werk Christi empfängt seine Vollendung gerade als hochpriesterliches, königliches, prophetisches erst durch seine Fortwirkung im Heiligen Geist, in dessen **Gnadenmitteln**, dem Wort und dem Sakrament und in dessen Gnadenanstalt der Kirche. Davon hat der nächste Artikel zu handeln.

EDITORIALS

SHERWOOD EDDY ONCE MORE

Last year, in the discussion of the Lenten activities, we made mention of the unusual appeal of Dr. Sherwood Eddy's personality and message. This year he was with us again (at Cleveland). His general theme was "the Quest of Life's Meaning." He drew big crowds of church people, as big as ever, but we believe that his stern attitude on many outstanding questions and his austere application of the ethical standards of the Sermon on the Mount will prove too much for the ordinary man. He seems to have become more rigid in the arrangement of his own life on the economic side. The chairman who introduced him at the third noonday meeting, said, Dr. Eddy always made him feel uncomfortable and dissatisfied with his own life program. The one who said this is a Christian leader in this city. He has given up his lucrative business in order to devote himself entirely to "Christian work." He is a very lovable, sincere and earnest man, and very generous besides. The reason that Mr. Eddy made him feel uncomfortable was obvious enough. Eddy had been speaking about Christ's word, "Lay not up for yourselves treasures on earth," and had explained that he, Eddy, took this literally, although the general interpretation made of it the direct opposite. The general conception, he said, was: "make all the money you can, and give the Lord the tenth (or more);" or as the Methodists put it: "make all you can; save all you can; give all you can." He, Eddy, thinks Jesus meant what he was saying. Eddy had also, at one time, been satisfied with the ordinary view; but now he had come to the point where he concluded that he ought to be content with the average income of the American working man, which is 1500 dollars! So he had agreed with his wife to take a cheaper house renting for 29 dollars a month, and live on 1500 dollars a year—in New York City(!) His appearance showed that he lived in straitened circumstances; his clothes were most shabby. He did not seem to mind it, but to some of his aristocratic brethren on the platform it must have been a silent reproach. No wonder that the chairman, an affluent, well groomed gentleman, confessed a feeling of discomfort, in E.'s presence.

Eddy's program is ethical, not dogmatic at all. He may accept Evolution and other modern views, but he is a sound believer in Jesus and His salvation. He takes that for granted. What,

however, he desires to emphasize, is Christian ethics, the ethics of the Sermon on the Mount. On that he holds forth early and late. He believes that Jesus' ethical standards ought not to be lowered and that his way of living, his program, is entirely workable: Love is to rule in all relations of life; no war between capital and labor, no war between nations. The "lost secret of life" is this that he who loses his life will gain it, and vice versa. He is an extreme idealist, and one goes away from his meetings feeling that only the millennium will furnish the right environment for his utopian dreams.

Of course, he takes his stand entirely on bible words, on Christ's ethical program. However, the words of Christ, like the one of the treasures of earth, can be and have been interpreted in different ways: 1) The ascetic understands them literally; and if he is a Catholic, like Franciscus of Assisi, he sells all he has and espouses "Lady Poverty." If he is a Protestant, like Eddy, he doesn't go quite so far. He lives, not like a pauper, but on the level of the average American working man. 2) More common is the attitude of the enlightened church man. He tries to follow Paul's advice as to worldly possessions: "it remaineth that they that have wives be as though they had none . . . and they that buy as though they possessed not. And they that use this world, as not abusing it; for the fashion of this world passeth away." 1 Cor. 7, 29-31. The apostle seems to recommend an attitude of *inner detachment*, somewhat after the Old Testament saying, "If riches increase, set not your hearts upon them." Ps. 62: 10. We are well aware that this state of spiritual detachment is hard to realize, so much so that Rauschenbusch says at one place, only heroic souls can attain it and even they only for a time. But it is the best explanation we know and a better one is not in sight as yet. Our modern preacher, in his practical way, does not dwell on the "detachment" side so much—it is, after all, more of a negative character—he brings in the *stewardship* principle. God alone is the owner, man is only his agent who administers what God has given him for the benefit of all. It is also an ideal conception, but it strikes the social note, the note of interdependence and mutual obligation. 3) A third class of interpreters has sought to solve the difficulty by pointing out that Jesus expected the world soon to come to an end and that therefore all his ethical rules are colored by this eschatological view point: since the present aeon is soon to be superseded by a new and higher one, why burden yourselves with material possessions? Better divest yourselves of the things of the flesh and get ready for the new age. The ethics of Jesus, so say these theologians,

are "interim" ethics, appreciable only for the brief intermediate state preceding the coming dissolution. Even Paul has not advanced much further since his own "spiritual detachment" attitude is based on his belief that "the fashion of this world soon passeth away" (see above).

Our present time with its social viewpoint has shed the eschatological swaddling clothes entirely. It reckons with an indefinite duration of the world and its life; but according to Troeltsch and a good many others, it has so far not succeeded in working out a satisfactory ethical program, a program that is wholly Christian and workable at the same time. It is easy to say that the Christian spirit must pervade all relations of life, but not so easy to show what course to follow, what adjustments to make while the world is still largely ruled by an unchristian spirit.

"INDUSTRIALIZED RELIGION OR THE RELIGION OF TOMORROW"

Under this caption we recently heard an address by Mr. Babson and we believe those of our readers who know of Mr. Babson will be glad if we pass the high points of it on to them.

Mr. Babson is the manager of a statistical institute located at Wellesley Hills, Mass., not very far from Boston, and his reports on the business situation of the country, and similar subjects, command wide attention and are more or less authoritative. In latter years he has also frequently expressed his opinions on religion; and since he is friendly to religion ("religion makes life and property safe, it builds up character"), ministers have looked upon him as a valuable ally. Some years ago he said, what this country needed was not a greater army and navy, greater businesses, more money, etc., but a revival of religion. After that, he was quoted from hundreds of pulpits and it is no wonder that our Federated Churches this year invited him to speak (to laymen and ministers) in this city.

Mr. B. was a disappointment to us as a speaker. He speaks in a slow, halting way, and in the heated atmosphere of a hotel ball-room he seemed to us at times a perfect bore. Nevertheless he was listened to with great respect and heartily applauded at the close. He said he was going to look at the church from the business man's standpoint only. The church was an industry and an exceedingly big one. And, like in other industries, modern methods, such as consolidation, mergers, propaganda, would have to be applied to it, to increase its efficiency. The truth, he declared, is always

the same but the application and distribution of it has to be changed with changing conditions. Such changes are necessary now, he said, for many things are not as they ought to be in the church. *Men do not go to church* in large numbers. Why don't they? he asked. Here are some of his reasons: "They take little stock in theology; not 50 percent believe in the Apostles' Creed (and the ministers themselves don't, according to B.). They want to be consoled and cheered in church, not to hear about the League of Nations or Prohibition. The Church has lost the laboring man because it has been rather unfriendly to Labor."

Then he went on to tell us what "industrialized Religion or the Religion of Tomorrow" was going to be like. He made ten forecasts: Denominationalism is to disappear entirely. "Denominational divinity schools are a *curse* to the country," he said with great emphasis. The churches ought to consolidate, local churches and denominations. After they have done that they will have the means and the talent to build their sanctuaries large and beautiful, like the modern theatres; with the same comfort and the same luxurious appointments. The radio and the movies are building the character of the present generation, and the church must invest a large capital in these two institutions, for religious education and inspiration. The denominational papers must go altogether. Instead we are to have large religious dailies, subsidized by the church at large. Advertizing must be promoted on the same lavish scale as is done by big business. The Bible must be abridged, rearranged and properly indexed to be a real handbook for the ordinary layman.

Mr Babson is a Congregationalist and a member of the Congregational Council. He is, in our opinion, not so much liberal, but superficial. He expects too much from modern methods and forgets that not one of the great revivals of religion was brought about by the use of more efficient methods. He is thoroughly saturated with the spirit of modern business, a son of his age, an age whose power is in organization, whose watchword, efficiency; and whose rewards, material comforts. His whole program is that of Western civilization, and into it Jesus, the oriental mystic, does not seem to fit at all. The church was born on Pentecost, a child of the spirit, and now we hear that the church of the future is to *grow by learning the methods of the business world.*

Of course, B. protests that he loves the church, and that he considers the preacher a most important member and servant of the community. We don't doubt his word, but we can learn little from him. He has a perfect contempt for theology, like a great many

others. He is an utterly matter-of-fact American, who would not even know what to do with a "Weltanschauung" if one was presented to him. That the intellect has a desire to grasp the objects of faith and coordinate them as far as one may, never seems to have dawned on him. We think if he, Babson, would confine himself to business and leave the church alone, it would be better for him. *Bigness* is his great obsession. Let the church grow big and wealthy and provide all that wealth can create, and she will be able to compete with the theatre and movie in popularity. It is the ideal of an age drunk with money, but the exact opposite of the mind of Jesus.

Den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche.

Der Apostel Paulus war in seiner vorchristlichen Zeit ein blinder Parteigänger, allen KonzeSSIONen an Andersdenkende abgeneigt. Er hätte damals nie sagen können: „Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden“ (1. Kor. 9, 21). Seine Befeh- rung öffnete ihm die Augen, nicht nur für Christus, sondern auch dafür, daß anerzogene Meinungen meist eine Decke vor den Augen sind, so daß man die Wahrheit auf der andern Seite nicht erkennen kann. Die Erinnerung an seine eigene Haltung machte ihn weit- herzig, so daß er sich nun stets auf den Standpunkt des andern stellen konnte und mit dessen Augen sehen, auch alles Trennende als geringfügig betrachten, so lange das Wesen des Evangeliums nicht berührt wurde. Es war von nun an sein Absehen, sich je- weilig denen **anzupassen**, die er für Christum zu gewinnen suchte. Vor 30 Jahren hat uns S. Drummond, der christliche Evolutionist, gesagt, daß Leben eigentlich soviel heiße als **Anpassungsfähigkeit**, daß diejenigen Organismen im Kampf ums Dasein Aussicht auf Bestand hätten, die sich am besten an ihre Umwelt anzupassen ver- standen. Freilich ist Anpassungsfähigkeit nicht das Leben selbst, sondern eine notwendige Eigenschaft desselben. Insofern war Drum- mond's Definition nicht ganz korrekt. Doch lasse man das hingehen. Anpassungsfähigkeit ist eine wichtige Sache im Leben, auch im Leben des Geistlichen, wie ihm Paulus es so eindrücklich vorgelebt und eingeprägt hat. In Bezug auf unsre Predigt- und Lehrtätig- keit ist Anpassen soviel als **Popularisieren**. Wenn wir mit unsrer Kanzelarbeit wenig Erfolg haben, liegt es oft daran, daß uns die populäre Gabe fehlt. Wir sind dann nicht im besten Sinn Män- ner des Volkes. Wir mögen vieles wissen, aber wir verstehen nicht, Ohr und Aufmerksamkeit dafür zu finden und zu fesseln.

Da können wir bei unsrer amerikanischen Umwelt in die Schule gehen. Im Popularisieren findet man hier eine ausgesprochene Naturgabe. Es liegt auch im Wesen der Demokratie, daß, wer irgend Einfluß haben will, seine Sache so darstellen muß, daß er von den vielen leicht verstanden und gern gehört wird. Man denke an Will Durant's „Story of Philosophy“ und ihren unerhörten Erfolg: im vorigen Jahre herausgekommen und schon 100,000 Exemplare verkauft! Und dabei ist dies Buch nicht etwa eine Sammlung von Anekdoten über Philosophen, sondern, wie von Kennern (zum Beispiel John Dewey) anerkannt wird, ein ernst- lich zu nehmendes und wirklich gründliches Werk. Kürzlich kam ich auf meinen Gängen in ein gewöhnliches bürgerliches Haus. Der Hausherr war ein „train dispatcher.“ Ich sah ein Buch auf

dem Tisch liegen und hob es auf: es war die „Story of Philosophy.“ Ich war höchst erstaunt, aber die Frau sagte mir in ganz ruhigem Ton, als wäre es gar nichts Auffallendes: Mein Mann liest uns das abends vor. Man denke, die „Story of Philosophy“ als Familienlektüre, vom Gatten laut vorgelesen! Von einer deutschen Geschichte der Philosophie habe ich das noch nie gehört. Die Schriftsteller gründen solche Arbeiten meist auf deutsche Forschungen, aber sie schreiben dann fürs Volk, nicht für die Gelehrten. Und zur Belohnung werden dann solche Leute mit einem Mal berühmt. W. Durant hält jetzt überall Vorträge, vor dem Volk, nicht vor Fachgenossen, und schreibt in populären Magazinen, siehe zum Beispiel seinen Aufsatz über „The Ten Greatest Thinkers“ in der Märznummer des „American Magazine“ (Confucius, Plato, Aristoteles, Thomas Aquinas, Copernicus, Bacon, Newton, Voltaire, Kant, Darwin).

Ähnlich steht es mit Bruce Barton, dem Verfasser von „The Man nobody knows“ und „The Book nobody knows.“ Freilich geht Barton nicht halb so tief wie Durant. Wir haben seine Schrift über Jesus im Januarheft rezensiert und höchst einseitig und unbefriedigend gefunden. Er schreibt für den amerikanischen Geschäftsmann und sieht in Jesus das Ideal für den erfolgreichen „Big Business Executive.“ Das kann natürlich nicht ohne grobe Verzeichnung durchgeführt werden. Aber Barton hat ein Publikum gewonnen, überall werden seine Beiträge von großen Zeitungen gesucht. Sein Tag wird nicht lange währen, aber augenblicklich hat er das Ohr der Geschäftswelt und macht Geld!

Der Prediger auf der Kanzel sieht diese Dinge und sucht, sie sich zu nütze zu machen. Das Evangelium hat seine geschichtliche Seite, die in die Vergangenheit reicht, aber zugleich hat es mit dem Mann von heute zu tun und mit den Aufgaben der Jetztzeit. Wie Paulus den Griechen ein Grieche wurde, so muß der Prediger seinem amerikanischen Publikum ein Amerikaner werden und ein Mann des 20. Jahrhunderts. Bei der Lösung dieser Aufgabe kann man leicht Fehlgriiffe tun. So meint zum Beispiel Rob. C. Salloch im „Expositor“ (Aprilheft, Seite 846), vor einer Generation habe der Prediger es für nötig befunden, alle Jahre den Kreis der evangelischen Fundamentallehren zu durchlaufen; heute dagegen halte er sich an die „Special Days“, von dem „Kindertag“ bis zu „Gedächtnisfest“ („Memorial Day“). Wir haben nichts gegen die Feier dieser Tage, aber sie können mit nichts die Predigt über die Heilstatfachen der „festlichen Gälste“ des Kirchenjahres vertreten. Paulus hat nicht unterlassen, die Fleischwerdung, das Kreuz, die Versöhnung und Auferstehung zu verkündigen, trotzdem diese Dinge unpopulär waren. Es kann sich nur um das „Wie“ der Predigt

handeln, nur darum, wie man die alte Lehre in neuen Gedanken-
gängen und in Auseinandersetzung mit den leitenden Ideen der
Zeit fruchtbar macht.

Was die äußeren Mittel anbelangt, so ist darin im allge-
meinen eine große Ungebundenheit wahrzunehmen. In einigen Kir-
chen legt Sitte und ein gewisser, anerzogener Ernst dem Prediger
noch Zügel an, zum Beispiel bei den Presbyterianern. Bei den
meisten dagegen herrscht die größte Zügellosigkeit. Es wird alles
versucht, um nur Effekt zu machen. Kürzlich sagte einer: „I won't
give up my convictions for a crowd.“ Der andre erwiderte: „A
crowd is one of my convictions.“ Da haben wir die beiden Stand-
punkte. Der eine legt den Ton auf die Verkündigung, der andre
auf die Hörer. Das beste wird sein, eine Vermittlung zu suchen.
Wir müssen Hörer haben, aber nicht auf Kosten des Evangeliums,
auch nicht auf Kosten des gesunden Menschenverstandes oder der
Selbstachtung.

Immerhin, wir stehen vor Leuten des 20. Jahrhunderts, und
ihr Ohr und Auge zu fesseln ist heute keine leichte Sache. Spur-
geon hat seiner Zeit schon auf die Notwendigkeit der **Bildersprache**
großen Nachdruck gelegt (siehe „Art of Illustration“). Heute ist
diese Kunst noch notwendiger. Kürzlich sagte uns einer unsrer
Leute, ein Mann von Intelligenz und ein Sohn eines unsrer Pa-
storen: „Gewiß, der Prediger erzähle Geschichten, aber keine Witze,
nichts, worüber die Leute lachen müssen.“ Man sieht in diesem
Wort die evangelische Schule. Spurgeon dachte anders.

In alle diesem spielt der persönliche Faktor eine Rolle. Eines
schickt sich nicht für alle. Jedenfalls, möglichste Anpassung an
Gemeinde, Zeitumstände, Gelegenheit hat apostolisches Vorbild für
sich; es ist eine Forderung der Biologie. Es ist für den Prediger
eine der wichtigsten Bedingungen für eine tiefreichende, aus-
dauernde, lebensfrische Tätigkeit auf der Kanzel.



The Christian World

The Dominant Interests of College Students

From The Presbyterian, Philadelphia, March 24, 1927

Editorial

It must be confessed that liberal influence is dominant in most of our colleges and universities. Most student conferences have as a result been given to the discussion of matters congenial to liberal minds. This was particularly true of the National Student Conference recently held at Milwaukee during the Christmas holidays, under the auspices of the student Y. W. C. A. and the student Y. M. C. A. This conference was planned primarily, so we are told, for "more advanced men and women who had made some effort to live out their Christian convictions in campus, had found themselves rebuffed and disheartened, and felt the need of stronger and steadier resources." How fully its leadership was in liberal hands is indicated by the fact that its principal speakers were men like A. A. Studdert Kennedy, of England; Henry Sloane Coffin, Charles W. Gilkey, Kirby Page, Bruce Curry, Robert A. Millikan, and Reinhold Niebuhr. None the less, the dominant concern of even such students as were attracted by this conference turned out to be not the Social Gospel, but rather personal and religious matters. At the opening session, a questionnaire was distributed in which the students were asked to state the questions to which they were most anxious to find the right answers. Much to the surprise of its leaders, if we are to judge from the comments in the February-March issue of *The Alumni Bulletin* of Union Theological Seminary, eighty-six per cent were primarily concerned about distinctively religious problems, and only fourteen per cent about social problems. The account of the conference is written by Henry P. Van Dusen, and contains these significant questions—significant as coming from an exponent of "modern Liberal Christianity":

"What are we to make of a conference where over two-thirds of those who came signified their major interest in distinctly personal and religious issues? What are we to make of a conference which gives primary consideration to our conceptions of God, to the matter of spiritual resources, to a philosophy of living, introducing the burning social issues of our time as implicates of a fundamentally religious faith? Is it possible that the healthily objective and practical emphasis of current liberal Christianity has neglected and starved certain fundamental needs of the human spirit and that the near future will witness a fresh emphasis on philosophy and resources for personal living in order to a more effective grappling with the world's need—in brief, a genuine synthesis of the social and personal gospels?"

More significant still is the fact that this *Alumni Bulletin* contains the following editorial comment on "The Significance of Milwaukee":

"For some time, those who are most closely in touch with the

religious thinking among college students have known that a profound change was in progress; but it has been difficult to describe or interpret this change. The evidences of it have been legion. The presentation of the great social issues of our day which five years ago were the center of seething interest at student conferences (the problems of race, of industry, and of international relations) no longer grips college men and women, although the proponents of the Social Gospel themselves are as widely respected as ever. Speakers to student audiences who are most likely to attract attention are those who advocate a return to Franciscan simplicity and a life of otherworldliness, or those who talk of the supernormal power of prayer, or those who present what is really a modernized version of Pauline Gospel of supernatural transformation—in brief, those who advance aspects of the Christian experience which Liberal Christianity had thought itself permanently rid of ten years ago. There is a steadily increasing interest in mysticism. In the field of methods, there seems to be an increasing dissatisfaction with the discussion group process which was ushered into the colleges with such enthusiasm at the Indianapolis Convention of 1923. All this is true, not only of students from very primitive religious backgrounds, but of our ablest college men and women. To many they give the appearance of being 'tired radicals.' One is much more likely to find them talking of 'resources' and 'inner unity' than of 'problems' and 'issues.' It is a perplexing phenomenon, this current trend among the ablest Christian students. This much seems certain—the typical message of present-day Liberal Christianity does not wholly satisfy them; they are reaching out for something more. . . .

"There will be some who will feel that the Milwaukee Conference was a retrogression. But to most of those present, everything about it seemed to mark a step forward rather than backward. Its influence on college life will be apparent only in the months to come. But its deeper significance lies in the unmistakable revelation it gave that the presentation of Christianity which has become most familiar in student circles in recent years—a presentation of a humanistic gospel which was really almost entirely ethical—has had its day; no longer can it hold and satisfy students. Apparently college men and women want what they call 'religion,' although they are quite vague themselves what meaning they attach to that word."

Coming from such a source, the above quotations seem to us highly significant indeed. Apparently Liberal Christianity is questioning its own sufficiency to meet the needs of students. Perhaps we may go further and say that they constitute an acknowledgement of the failure of Liberalism to meet the needs of the new generation. To us that is an encouraging sign. It is even more encouraging to learn that the dominant interests of even those students who pride themselves on being "modern-minded" are primarily religious. Those interests and desires, however, will find adequate satisfaction only as the minds and hearts of students are turned anew to genuine Christianity as expressed in the New Testament. That more or less counterfeit thing called Liberal Christianity satisfied neither the head nor the heart.

A Jesuit's Criticisms

From The Congregationalist, Boston, March 3, 1927

Editorial

That the Editor of *The Congregationalist* is honest, but ignorant, is, in effect, the substance of a statement by Wilfrid Parsons of the Society of Jesus, in *America*, the Roman Catholic weekly, for February 5. The reference occurs in an article dealing with a recent questionnaire conducted by the *Christian Register*, and our own contribution to the symposium. While we responded to our neighbor's questionnaire, we had at the time little sympathy with it, though the upshot of the affair suggests that it was more justifiable than we supposed. The *Christian Register's* questionnaire was as follows:

(1) Do you believe that a devoted Roman Catholic could serve as President of the United States in unqualified loyalty to the avowed American principle of the equality of all religions before the law, and at the same time unqualified loyalty to the avowed Roman Catholic doctrine of the relation of Church and State?

(2) Do you believe that the frank discussion of the religious issue involved in Governor Smith's candidacy would serve a good purpose at this time?

To these questions we replied, in part:

(1) Logically, no; but few men are strictly logical either in their politics or in their religion. . . . I can conceive of a devout Roman Catholic, broadly loyal to his Church, whose Americanism would be so strong that he might not follow his Church, should any conflicting crisis arise. . . . If I were thoroughly convinced of the essential honesty, ability, and thorough-going democracy of a political leader, I would support him in spite of the fact that he was a Roman Catholic and in spite of the logical difficulty which I recognize as existing.

The Jesuit author of the article in *America*, entitled *Are Protestants Americans?*, in his reference combines with our own statement that of Victor I. Masters, Editor of the *Western Recorder* (Southern Baptist), as follows:

No Roman Catholic who lives up to the requirement of that faith can give unqualified loyalty to the American principle of the equality of all religions before the law. The Roman Catholic doctrine on the relation of Church and State is that of the subordination of the State to the Roman Catholic Church—this upon the assumption that it is the only true religion, the Roman Catholics being the judges.

Commenting upon these two statements—Mr. Masters' and our own—the Jesuit author says:

"Both of these last two strike me as honestly convinced of the truth of what they say. Consequently they represent the difficulty we are faced with in its strongest form. Here it is. Starting from a false premise about the Church's political 'pretensions' put forth originally as a mere polemic instrument, they unquestionably accept

it, and that in spite of the fact that they must be aware that the Church strenuously denies that premise to be true. Even when they come across a pragmatic argument against it in the persons of loyal American Catholic statesmen and soldiers, instead of re-examining that premise, for instance by inquiring of Catholics, they merely conclude that these particular examples of loyal Catholics are exceptions, that they are 'illogical' or 'inconsistent'."

We appreciate our Jesuit friend's confidence in our honesty. For the rest of it we appeal to the text of documents recently published as the official expression of the Roman Catholic Church, which upon any basis of plain interpretation fully uphold both Mr. Masters' statement and our own. The chief document is the *Encyclical of Pope Leo XIII on The Christian Constitution of States*, originally issued in 1885, but which constitutes the first chapter and basis of *The State and the Church*, by John A. Ryan and Moorehouse J. Millar, S. J., published in 1922, and bearing the express credentials of an official utterance of Romanism. Compare with Mr. Masters' statement the attack by the Pope's *Encyclical* (on pages 12 and 13 of *The State and the Church*) upon the very principles upon which historically and theoretically the American republic is founded. The Pope attacks in the most specific way the idea that the State believes that it is not obliged to make public profession of any religion; or to inquire which of the very many religions is the only one true; or to prefer one religion to all the rest; or to show to any form of religion special favor; but, on the contrary, is bound to grant equal rights to every creed, so that public order may not be disturbed by any particular form of religious belief.

Moreover the Pope goes on to say—we quote the exact words:

"And it is a part of this theory that all questions that concern religion are to be referred to private judgment; that every one is to be free to follow whatever religion he prefers, or none at all if he disapprove of all."

Note that the Pope is here discussing not specifically the theory of religion but the theory of the State, and that he holds as reprehensible that doctrine of the State that accords its citizens private judgment in "all questions that concern religion."

And note, further, that the whole of page 13, and the entire context of which these quotations form a part, constitute about as definite and intense an attack upon the conception of the equality of man, and upon the doctrine of government of the people, by the people, and for the people, as is well conceivable. If any reader doubts this, let him examine the *Encyclical* for himself. He will find there, not only in the passages cited, but in others, and in the *Encyclical* as a whole, a conception of government almost entirely foreign to and ultimately and logically opposed to the conception of government as embodied in the Declaration of Rights and the American Constitution. If this statement is challenged we can cite text and context. The essential American doctrine is that governments ultimately depend for their validity upon the will and authority of the people; the political doctrine of

the Pope's *Encyclical* is that of the divine rights of government. The plain and logical inference of the Pope's political doctrine is that civil obligation rests for the devout Catholic, not on the will of the people, but on the sanction of the Roman Church.

We are not forcing this issue, nor are we interested in controversy. In defending ourselves against the imputation of ignorance and misrepresentation, we want to make it plain that we would deal with our Roman Catholic fellow citizens on a pragmatic basis, and not on a basis of logic. The average Roman Catholic probably knows as little about the Pope's *Encyclical* as does the average Protestant. There are compensating factors in the Roman Church, and even in the Pope's *Encyclical*. Despite logic, we shall continue in all our relations with our Roman Catholic fellow citizens, to commend in practice that graciousness and mutual good will which seem to us inevitably associated with the ideals of both Christianity and American citizenship. We are much less concerned about logic than about the promotion throughout the country at large of the spirit that makes for the overthrow of racial and religious prejudice.

Church Versus State in Europe

From The Christian Herald, New York, March 5, 1927

George Stewart, Ph.D., F.R.G.S.

One of the gravest shocks which came to the cultural life of post-war Europe was the wholesale dis-establishment of national churches throughout the defeated countries and in the Danube Basin.

The nature of the Church, its function, and its structure, has never been clearly defined in most Continental countries. It has of late become a burning question, especially in Lutheran countries, where legislation following the war compelled churches to organize themselves independently.

The relationship between Church and State in Europe is often misunderstood and misrepresented in Western Churches which are enjoying the greatest independence from State supervision. It is not to be understood without a clear insight into the historical development of this relationship. In the Middle Ages the church of a country was the King's Church.

For the reformers, the State was based on divine authority in the same manner as the Church. This conception remained longer and was more emphasized in the Lutheran churches than in the Reformed world, where the persecuted churches, especially in England and France, early learned to discriminate between obedience to the State and obedience to divine law.

This different attitude toward the State between the Lutheran and the Reformed conceptions must be kept in mind to understand the Lutheran attitude toward war. According to Lutheran understanding, the State has a nearly mystical religious value based on divine author-

ity. According to the Anabaptist conceptions prevailing in most Calvinistic countries, the State has a more utilitarian character and is organized only by common understanding for the pursuance of common worldly and civil aims.

The princes of Germany, in accepting the Evangelical faith, took their whole people with them and formed the State church on the principle, *cujus regio illius religio*.

When Kaiser Wilhelm II, King of Prussia, abdicated, the Church of Prussia lost its supreme Bishop and was embarrassed as to where to find the legal power for reorganizing itself. The principle of this supremacy was so generally acknowledged that in Austria before the war the small Evangelical Church was not able to organize itself, but was compelled to receive permission from the Emperor, who, although a Roman Catholic, nominated himself the President of the Evangelical Consistory, which in turn legally represented his supremacy in the secular affairs of the Church.

The last Austrian Emperor exerted his supremacy with much delicacy. In other Catholic countries, the State did not shrink from imposing on the Evangelical Church many humiliating conditions. In Spain it was forbidden to build an Evangelical church facing the street, or to make it known to the public by an inscription, or to have a steeple, or to ring a bell. Only in recent years has permission been given to hold services in a hidden courtyard. Advertisements of meetings have been prohibited.

In Reformed countries the prince never exercised the same authority in Church affairs, although the churches recognized the duty of Christians to obey the secular authority. The sphere of the State was the civil power and the sword; the sphere of the Church was the Word and the Spirit. Nevertheless the State authority became the ecclesiastical authority under the assumption that Church and State are two social manifestations of one and the same Christian people—an idea very dear to Zwingli's heart. In many countries the pastor was considered more as an administrative officer of the State than as a spiritual guide of his flock.

This supremacy of the State was not so intolerable as it may seem as long as the assumption prevailed that the whole people was a Christian people with a Christian government. Protestants found that the Bible taught them submission to the State authority. Even today in certain States, as in the North, free churches have no legal basis and the direction of the Church is in the hands of the State Department for Cults and Education.

When the fiction of a Christian State disappeared, the State, at least in the West, in general, felt financially responsible for the Church and religious education, because it had confiscated at the time of the Reformation the property of former Catholic churches and monasteries.

The immediate result of disestablishment was not the disruption of former State churches into a number of free churches, but the organization of a people's church, including the majority of the Protestant

bloc of the different countries. These disestablished people's churches were not built on free individual acceptance of a declaration of faith by their members, but on the presumption that the people wished to continue their historic religious tradition and to remain together. The fundamental principle of such a people's or national church was not a dogmatic confession, but an ideal of practical co-operation in religious work, a common feeling of historic liberty for single groups and individuals of different religious conceptions within one and the same church, based on mutual tolerance.

The modern State has, in principle, accepted the formula of Cavour—a free Church in a free State. But the basis on which it placed the Church after disestablishment is quite different in the single countries. In some of them the State shows a sympathetic understanding for the moral and religious tasks of the Church. In others it refuses even after separation to grant the Church the right to tax its members or to become a legal corporation, and places it on the same basis as any other association.

There is a certain antagonism, especially in Lutheran countries, between those who desire peaceful co-operation in all matters of public welfare and religious education, and those, especially in the younger generation, who contemplate any connection of the Church with the modern State with greatest suspicion. One of these younger theologians, Thurneysen, says that even a friendly attitude of the Church toward the State is a betrayal of Christian principle, and that the State is that symbol of the world which is the strongest contrast to the Kingdom of Christ.

In Lutheran quarters the State is not considered as an unholy thing. Its activities are rather to be harmoniously supplementary. The Church, however, feels bound to approach political activity with caution and reserve. A "Christian political policy" is, therefore, contemplated with scepticism and mistrust, especially in Lutheran circles. In large sections of German thought, for instance, the treaties of Locarno and the Church of Christ were held to be exclusive contrasts.

The present opposites are no more represented by the State church on one side and the independent church on the other. The contrast today is rather between the free church on the one side, and on the other the free confessional church based exclusively on voluntary membership and on a confession of faith.

Although disestablishment has been tantamount to an entire rejection of Christianity in the eyes of many in Europe, the experience of nearly every country where Church has been separated from State in the past has proven beneficial to the spiritual life of the people.



Martin Rade.

Martin Rade wurde am 4. April siebenzig Jahre alt. Als Theologe, als Schriftleiter der vor vierzig Jahren begründeten „Christlichen Welt“ und als Politiker ist er eine öffentliche Persönlichkeit. In weitesten Kreisen des gegenwärtigen Deutschland und über alle seine Grenzen hinaus bekannt, verehrt, aber auch bekämpft. Eine Würdigung bei diesem festlichen Anlaß in dieser Zeitung, in deren Spalten er nicht selten zu Wort kam, ist uns nicht nur eine mit dem Tage gegebene Pflicht, sondern sie gibt zugleich den Anlaß zur Erörterung des in unsrer Zeit liegenden Problems, welche Zukunftsaufgabe der kirchliche Liberalismus habe, zu dem Rade trotz allen persönlichen Sträubens gegen das unliebsame Schlagwort gehört hat und heute noch gehört.

Rades Leben ist ohne große äußere Einschnitte und Veränderungen verlaufen. Als Sohn eines lausitzischen Pfarrhauses und Glied eines Geschlechts, in dem deutsches und slawisches Blut gemischt war, kam er in früherer Jugend nach Verthelsdorf, dem Sitz der Leitung der Herrnhuter Brüdergemeinde. Hier lernte er über die Grenzmannern des orthodox-lutherischen Landeskirchentums hinüberschauen in Gemeinschaften lebendiger christozentrischer Frömmigkeit, in denen mit dem Gegenwartswert des Christentums Ernst gemacht wurde. Auch die sozialetischen Interessen des künftigen Theologen und Politikers mögen von hier aus wie bei Schleiermacher, dem größten von der Brüdergemeinde befruchteten Theologen, den ersten Anstoß bekommen haben. Auf der Universität zu Leipzig, wo Rade von 1875 bis 1878 studierte, hatte er das Glück, neben den alten Vertretern des lutherischen Konfessionalismus und der leergelaufenen spekulativen Methoden in dem jugendlichen Privatdozenten für Kirchengeschichte Adolf Harnack einen Führer und Freund zu finden, der den von ihm angeregten Kreis nicht nur auf die Gedankenwelt Albrecht Ritschls hinwies, sondern weit hinaushob über den üblichen theologischen Betrieb zu einer Reformgesinnung und Wirkungsfreudigkeit, die in Theologie, Kirche und öffentlich-sittlichem Leben neue Bahnen suchte. In diesem Kreis, der die wissenschaftliche Beschäftigung mit den durch Harnack neu bearbeiteten Quellen des alten Christentums zu lebendiger Erfassung neuer Zukunftsaufgaben ausmünzte, ist schon der Gedanke des christlichen Gemeindeblattes entstanden, das die eigentliche Lebenswirksamkeit Rades werden sollte. Man wollte weder im überkommenen Sinn „orthodox“ noch „liberal“ sein in der alten von Hegel beeinflussten Bahn der spekulativen Theologie, sondern man fühlte und erstrebte etwas schlechthin Neues, eine positive weltoffene und zugleich sittlich in der Welt arbeitende Gläubigkeit. Man muß es sich von alten Triariern erzählen lassen, wie sich von Berlin, Erlangen, Göttingen usw. die jungen Menschen zusammenfanden, angelwidert von den alten Schulmethoden, deren beliebteste noch die „Vermittlungstheologie“ war, weil sie ein bißchen von allen Kräutern zur Suppe nahm. Waren sie auch alle beeinflusst von Ritschl, so ging es doch weit über eine Schulbildung hinaus zu einem völlig neuen Verständnis Luthers, zu den größten Entdeckungen auf den Gebieten des Alten und des Neuen Testaments, zu der praktisch riesenhaften Doppelaufgabe, die Welt der Gebildeten und die der Arbeiter, die den Kirchen gänzlich entglitten, zur Religion und Wertung des geistig-sittlichen Lebens überhaupt zurückzugewinnen.

Der jugendliche sächsische Pastor und Redakteur war bald genug so bekannt geworden, daß er im Jahre 1892 zugleich einen Ruf als praktischer Theologe an die Universität Gießen und eine Berufung durch einstimmige Wahl an die Frankfurter Pauls-Kirche erhielt. So wurde er acht Jahre Pfarrer in Frankfurt, an der durch die große politische Erinnerung berühmten Stätte. Zur Fortbildung auf dem sozialethischen und politischen Gebiet diente nicht nur die Fülle neuer Erfahrungen in der Großstadt Frankfurt a. M., sondern insbesondere auch das Zusammenwirken mit Friedrich Naumann, dem Freund und Kollegen aus Sachsen, der zum Schwager geworden war. Rade wird mit Naumann einer der Begründer des evangelisch-sozialen Kongresses, veranstaltet Enquêtes über „die religiös-sittliche Gedankenwelt der Industriearbeiter“ und kämpft für „die Religion im modernen Geistesleben.“ In der „Christlichen Welt“ wird an Stelle des alten kulturkämpferischen Tones der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus die Frage eines iredenischen Ausgleichs und des Verständnisses der Konfessionen untereinander zur Erörterung gebracht.

Die Frage, ob das Großstadtpfarramt mit der immer umfangreicher werdenden Redaktionstätigkeit verbunden bleiben könne, wird im Jahre 1900 dahin gelöst, daß der Redakteur, zugleich zum Besitzer der „Christlichen Welt“ geworden, nach Marburg, dem hoffnungsvollen Sitz der zur Reife gelangten neuen theologischen Schule, seinen Wohnsitz verlegt hat. Hier, in Freundschaft mit Herrmann und Jülicher, hat sich Rade an der theologischen Fakultät habilitiert und in seinem Lehrauftrag für Religionsgeschichte und Apologetik eben das geleistet, was ein im modernen Zeitbewußtsein Lebender und doch in der alten christlichen Frömmigkeit wurzelnder, persönlich anregender und lebhafter Geist zu geben vermochte. Die religionsgeschichtliche Methode beginnt die alte Ritsch'sche, christozentrische Einstellung zu überwinden, und Rade mit seinen Spalten der „Christlichen Welt“ hat ihr die Wege in die theologische Wissenschaft wie in das allgemeine kirchliche Bewußtsein geebnet. Dabei sind es insbesondere die einzelnen Fälle von Gewissensbedrückungen und Lehrprozessen durch einzelne kirchliche Behörden, die den Eifer des theologischen Redakteurs wachrufen; und seine ganze sanguinische Lebhaftigkeit stürzt sich ebenso auf politische Fragen, die durch die Methoden des kaiserlichen Deutschland im letzten Jahrzehnt vor dem Weltkrieg wachgerufen werden. Mit Naumann in der Erkenntnis von der Notwendigkeit der sozialen Gestaltung des Kaisertums verbunden, hat Rade den Weg über die national-soziale Partei zur Demokratie gefunden und in allen Phasen der Entwicklung über das rein Parteipolitische hinaus auch in seiner Zeitschrift den Kampf geführt: für eine Revision der Polenpolitik, für eine erneuerte Behandlung der dänisch-deutschen Frage und für Vernunft in der Behandlung der Elsaß-Lothringer. Durch die Teilnahme an den verschiedenen Weltkongressen für freies Christentum in die internationale Sphäre hineingeraten, wird er zugleich ein Vorkämpfer des Friedensgedankens und legt dem kirchlichen Christentum in Anlehnung an Jesu Worte und Vorbild die Auseinandersetzung mit dem Pazifismus ins Gewissen.

In der Verfassungsgebenden Versammlung des preußischen Abgeordnetenhauses hat Rade ein Mandat ausgeübt und damit den großen Anteil von theologisch-wissenschaftlichen Kräften repräsentiert, die Friedrich Naumann der jungen demokratischen Partei zugeführt hat. Er glaubte die Wieder-

wahl in den preußischen Landtag ablehnen zu müssen im Interesse einer wissenschaftlichen Tätigkeit auf dem ihm übertragenen Lehrstuhl für systematische Theologie. Als ihr Ertrag ist unter der von ihm herausgegebenen Schriftenreihe der „Christlichen Welt“ (Verlag von Leopold Klotz in Gotha) eine „Glaubenslehre“ in drei Abteilungen erschienen, die eine vorzügliche, im besten Sinn vollstündliche Darstellung des christlichen Glaubensstoffes umfaßt und noch viel zu wenig beachtet ist. Sie wird dem künftigen Geschlecht noch etwas zu sagen haben.

Die theologische Entwicklung der jüngsten Zeit scheint die von der „Christlichen Welt“ und ihrem Herausgeber begangene Bahn verlassen zu wollen. Nicht das ist das Kennzeichnende, daß die alten Gegensätze, die mit den Schlagworten „orthodox“ und „liberal“ bezeichnet sind, nicht mehr gelten sollen. Mit dem Ziel einer lebendigen und zugleich freien Gläubigkeit, die über alle Grenzzäune hinweg mit allen wahrhaft schaffenden und schöpferisch begnadeten Elementen der christlichen Religion und des Protestantismus im besondern sich verwandt fühlt, ist schon die „Christliche Welt“ auf den Plan getreten, und Rade hat zeit lebens sich dagegen gestraubt, als „liberaler“ Theologe im Parateisinn stigmatisiert zu werden. Jedoch die neue Theologie, die das reine Gotteswort bezeugen will, rügt die allzustarke Weltfreundigkeit und menschliche Betriebhaftigkeit der religiös-ethischen und sozialen Position, wie sie Rade und seine Genossen charakterisiert. Bei Anerkennung allen Ernstes, der dieser die gesamte theologische Arbeit letztlich auf Offenbarung begründenden Richtung zu eigen ist, muß doch darauf hingewiesen werden, daß die von dem Herausgeber der „Christlichen Welt“ und ihrem Mitarbeiterkreis geleistete Aufgabe auch in Zukunft nicht entbehrt werden kann. Das war und ist nämlich 1. eine entschiedene Anerkennung der historischen Kritik an den Religionsurkunden des Christentums, deren Resultate, im einzelnen noch zweifelhaft, von der theologischen Wissenschaft stets werden verarbeitet werden müssen; das ist 2. die glaubenskräftige und der kirchlichen Schranken entkleidete Universalität der christlichen Verkündigung, die für den Menschen der modernen Kultur, ebenso wie für die Arbeiterwelt immer noch etwas zu sagen hat; und das ist 3. die sozial-ethische und internationale Auswirkung der Glaubenserfahrung. Wenn auch Rade mehr durch äußere Zufälle an den großen Zusammenschlußtagungen der Christenheit wie Stockholm und Lausanne nicht mehr sich beteiligte, so hat er doch sein Blatt kräftig in den Dienst dieser Zukunftsentwicklungen des Christentums und des Protestantismus gestellt. Immer dem Neuen, das da im Kommen ist, wachen Auges zugetan und doch treu dem Alten, das die Kräfte der Entwicklung in sich trägt. Sprunghaft und wandlungsfähig; und doch liegt sein Leben vor uns aus einem Guß. Viel verlacht und verspottet, noch viel mehr aber geschätzt und geliebt. Ein Mann, der ein Kerl ist; ein Deutscher und ein Christ. (Heinrich Hermelink in „Frankfurter Zeitung.“)

Marburg.

Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Christ of the Indian Road, by *E. Stanley Jones*. The Abingdon Press. Sixth edition, 1926. 213 pages.

This book appearing first in 1925 is already in its sixth edition. It owes its popularity to the message its author brings and to the personal qualities of the messenger. He has worked as a missionary in India for 17 years, but the last 8 or 9 years were lived on a higher level and with a greater spiritual endowment. In an impressive chapter he tells us how at a time of physical collapse he had a most wonderful experience of the healing power of the Lord, as a result of which he labored for nine years without the formerly so frequent breakdowns.

This work is, and was, among the high-caste Hindus, and it is his conviction that Hinduism is dying, not in its outward manifestations but deep down in the minds of the leading classes. This has been brought about by the work of generations of Christian missionaries. The Hindus, according to him are, however, not ready to accept Christianity as an organized system. They know only too well the faults of the Christian church, as they also know, especially since the war, the glaring evils of Western civilization. They are ready for *Christ*. It is the thesis of this book that if we are ready and equipped to bring to them Christ, the real, present Christ, and do not encumber our message with a blocked-off system of doctrines and organizations, we are sure to win them.

The moral and spiritual supremacy of Christ is being demonstrated to the Indians with ever growing force. In him, they are finding, is the satisfying goal for character building, the free and full life, the right conception of God. All other faiths have some good features but they have not the personality of Christ. He must be brought to the full comprehension of India, he must become the Christ of the Indian Road, naturalized, as it were, in India. Then India will be ready to receive him and bring her own contribution to the development of Christianity, her deep religiousness, her full devotion, her understanding of the need of sacrifice to get the fullness of life.

There is now a mass movement among the 50 million low-caste people, the "untouchables." Who is going to get them? There is also a movement toward Christ among the intellectual leaders. Sadhu Sundar Singh, the great Christian mystic, when asked by a European professor, what he had found in Christianity that he did not have in his old religion said: "I have Christ." A Hindu professor of modern history said, "The best life of both East and West is more and more revolving about that center, their moral pivot is Jesus Christ." And an outstanding philosopher of India says, "We had high ideas of God

before Jesus came. But Jesus is the highest expression of God we have seen. He is conquering us by the sheer force of his own person even against our wills."

These are perhaps only individual opinions but they show the trend of serious minds. Christ will come into his own in the East; but the West must not block his way. The Westerners must forego their color prejudice, war and materialism.

The book is heart-warming, full of telling pictures drawn from life, serious and hopeful.

What May I Believe? by *Edmund Davison Soper*. The Abingdon Press 1927. 282 pages, \$1.50.

This seems to us a very excellent book. It contains 25 studies, in which many of the problems which now agitate the religious mind, are taken up and frankly and intelligently discussed. All the questions that come up for treatment are of practical importance and in nearly all cases the author's solution arrived at after serious consideration has commended itself to us. His position is conservative as to the vital elements of the faith, but he is on good terms with science.

The author believes that evolution was the method God adopted in creating the world and man. However, the origin of life, of self-consciousness and of moral and spiritual nature cannot be explained by the natural processes of evolution. The problem of evil in the world, natural and moral, is felt deeply as a disturbing factor to our faith in a good and omnipotent God. Still that which is best in us grips that faith with ever tightening power.

The authority of the bible (is it God's word and in what sense?); the subject of miracles (especially in the life of Jesus), the true humanity of Christ, his deity, are each given a chapter. He insists on the true humanity of Christ as well as on his divinity; Christ had a divine-human nature, but not two distinct natures (human and divine).

The atonement is given careful discussion, with its different theories: from Anselm's satisfaction theory down to the governmental and moral influence (Bushnell) theory of later times. Christ dies, so says the author in giving his own view, to open to the sinner the fellowship of divine love, and to exemplify the wickedness of sin, so that by deep repentance the sinner may be freed from it.

Even the difficult subject of the Trinity is not overlooked and insistence placed on the scripturalness of an immanent trinitarian god-head.

Other questions treated are: "What becomes of a man when he dies?"; "Everlasting punishment"; "Why do men pray?"; "Is the Kingdom of God an impossible dream?" etc.

The book is characterized by a sane, well balanced judgment. It is written in simple, natural style. Never are difficulties concealed or hurriedly passed over. It will be studied with profit by the careful reader and clarify many obscure and much debated difficulties in a most satisfactory manner.

The Leaven of the Sadducees, by *Ernest Gordon*. The Bible Institute Colportage Ass'n., Chicago, 1926, 264 pages.

This book is a broadside against Modernism. The late Charles W. Eliot (president of Harvard) said in his "Twentieth Century Christianity": "We trust the Unitarian doctrine and practice to leaven the inert mass of archaic religious opinion. The penetration has been accomplished and the leaven has worked wonderfully." This statement is responsible for the title of the book before us and its author takes the position that Modernism is largely but another word for Unitarianism and the victory of the one is the victory of the other.

In our opinion Chas. Eliot is overstating when he claims that all the modern changes in religious and theological thought are attributable to the church of which he was a shining member. One might as well say that the Unitarians had produced the modern age. Still in many respects the Unitarians, whose religion is moral idealism combined with 18th century rationalism, have held the ground on which the Modernists are now encroaching.

Gordon cannot see much good in the achievements of Unitarianism. They have a poor foreign missionary record; they had intellectual leaders but their congregations were cold, mammon-loving and worldly; they blocked the movement against alcohol. They have always been boring from within other churches in order to scuttle orthodox ships.

They have captured the Religious Education Ass'n., whose slogan is, "Salvation by Education." The Chautauqua is "a foreign mission field for Unitarianism." Dean Mathews is one of the ultra new theologians and a very talkative one at that (in Chautauqua meetings). Result, complete clogging up of the fervent spiritual zeal and evangelistic fervor of the old days."

Gordon mentions a number of girls' colleges, like Bryn Mawr, Vassar, Wellesley, Holyoke, Smith which were founded by orthodox Christians and are now tainted with the new heresies.

Then he takes up the "Apostate Seminaries" and notes the same symptoms: Union, Garrett Institute (Chicago), Rochester, Colgate, Crozer, Oberlin were all products of early Evangelicalism, and all are now pervaded by the Modernist spirit.

Gordon does not mince his words. He mentions the adversaries by name: Kent, Foster, Matthews, Coe, Leuba (the "atheist"), Lake, McGiffert, W. A. Brown, Beckwith, and a host of others. And he gives chapter and verse for every charge he raises against them, convicting them out of their own mouths. As we read it all we are indeed surprised at the dangerous lengths to which some of them go.

As to our own opinion now about the book and its theological position, we, of course, do not label everything as Unitarianism or Rationalism or Modernism that Gordon so designates. We have a different idea, possibly, of the origin of the bible and the growth of the religious consciousness of the chosen people. In other words, we have been brought up on the modern, that is, the historical view of the revelation of God as contained in the bible. Because a man believes

in the documentary theory of the Pentateuch; or that Deuteronomy originated in the time of Josiah; or that there is a Deutero-Isaiah; or that some of the things about the angelology of the N. T. are not essential for us: because of these things we don't call him a heretic. But Modernism in its opposition to the miraculous, to the virgin birth, resurrection, ascension of the Lord, his miracles, his atonement; Modernism in its idolatrous worship of science and its desire to sacrifice everything that science scorns at; Modernism in its doubtful stand on the absoluteness of Christianity and its placing Confucius, Buddha, and Christ in the same category, and many other things of the same kind, all these features should be duly and strongly pointed out as dangerous departures from the scriptural faith, the faith man lives by.

The author has done this, and his book will be stimulating reading; the danger signals ought to be heeded, they are for the most part placed where they belong. A *specially interesting* chapter is the last one, where he shows that nearly all the chief positions of Modernism are exact *duplications* of 18th century Rationalism; and then goes on to say that Rationalism soon fell into decay and was followed by a revival of genuine religious life, a fact which Modernists and Evangelicals both might do well to ponder.

The Christlike God. A Survey of the Divine Attributes from the Christian Point of View by *Francis J. McConnell*. The Abingdon Press, 1927. 275 pages, \$1.75.

This is the thirteenth in the line of Bishop McConnell's literary productions. In his writing as in his speaking the bishop moves with exceeding ease. Nature has not particularly fitted him to play on the emotions, nor does he ever take high flights on the wings of poetical fancy, as far as we know. He addresses himself to the intellect, and in that sphere he is not easily surpassed. He takes up the most difficult questions of theology or philosophy and as they pass through the analysis of his keen intellect they become clear to the ordinary readers. We heard him at Columbus during the Pastors' Convention and, certainly, the facility with which he handled by no means easy subjects, without manuscript or notes of any kind, was most remarkable.

In this book he discusses the divine attributes in the light of the revelation of God as given in the life and teaching of Christ. He does not attempt to prove the existence of God—since Kant's Critique of the Pure Reason this is seldom undertaken by the well informed—nor does he try to prove that Christ's revelation of the divine nature is correct and beyond question. He assumes both of these things on the basis of faith. They are not only moral postulates to him, as they were to Kant, they are spiritual results of the faith experience. Assuming, then, that God is the kind of God that Christ believed in and got others to believe in, he points out what that would mean for his attributes. "All we are doing," he says, "is to try to unfold the

implications of the teaching that in Christ we see God" (p. 136).

"Christ has always been placed in close proximity to God either as logos, or as miracle worker, in the incarnation, the trinity, and the atonement." All these things raise knotty questions. It is not easy, indeed impossible, to try to make clear how the human and divine were in him combined; but on the divine side they mean that in Christ we see God. The writer now takes up the discussion of God's attributes, his personality, unity, power, omnipresence, immanence, and so forth, and explains what they mean if in all these respects we have in Christ's person and teaching a fully adequate picture of God. He comes to the conclusion that we certainly cannot explain everything, but "faced with the dark features of the universe we can wait even if we do not understand" (97). "If we believe in a Christlike God we open the doors for patience" (p. 98).

The Bishop dwells more on the benign features of the divine than on the stern, on the father more than on the judge. In fact he has not even a separate chapter on the divine "justice." He eliminates entirely the arbitrary element in the divine nature, and goes far in his claim to hold God responsible for the kind of universe we are in and the kind of persons God placed in it.

Metaphysical speculations are not indulged in nor the mystical feelings of awe or dread from which, according to R. Otto, all religious experience starts. The bishop stays entirely in the rational and moralized sphere, and on the whole we all feel more at home there than in the vague, though fascinating twilight of the "numinous." The reader will be glad to follow bishop McConnel as he invests the "attributes" of God that have so often been treated as cold abstractions, with new interest and practical religious value.

Men of the Mysteries, by *Ralph W. Lockman*. The Abingdon Press, 1927. 197 pages, \$1.25.

In these Lectures on Preaching, delivered at De Pau University (Ind.), in 1926, by the author (pastor of Madison Ave. Methodist Church, New York City,) he stresses the spiritual character of the minister's message and function: he is to be a "steward of the mysteries of God" (1 Cor. 4, 1). Whatever else he may be, he must be on intimate terms with the God who reveals himself only to him who seeks God in God's own way, the way of silent meditation and spiritual response.

There are "Barriers to the Mysteries" to-day, as huge and numerous as they ever were. The age is drunk with the worship of material things. These claim for attention so insistently and noisily that the many have neither the inclination nor the power for the cultivation of the inner life. We lose the capacity for sustained attention and the taste for quietude of soul. All values are estimated by the market price.

Science, which has made possible the rule of material things, often claims to say the last word in all fields. Biology, with some, has

solved the riddle of life. Psychology opens to man the resources of the subconscious for the development of his personality: God is only man's "Giant Shadow."

The last 50 years have witnessed a new revival of humanism. Man has, in a new, modern sense, become the measure of all things. To make his life more worth living by bettering his condition, by making him share more fully in the results of the scientific control of nature, is the religion of the socially minded to-day. The church prides itself in being a *social agency*.

The minister in his manifold activities forgets "to be still and know God." Yet there are values beyond reason, beyond science and nature, that it is his business to find and to communicate. They are the "areas he as the steward of God's mysteries is to cultivate."

How can he "move into these mysteries" and take his people with him? Not by the old appeal to fear, nor even by one to man's moral helplessness, but by making him taste the goodness of the Lord, by bringing into his life the God experience mediated through Jesus Christ. To become an able and faithful steward here will require the mind of an explorer. Such a mind is affirmative (doubts recede before an affirmative mind); it is open; it is generous (willing to give all that recognized truth demands); it is attuned (congenial) to the spirit that plays on the soul's keys.

The book gives an able characterization of the spiritual environment of the minister in a large city, and emphasizes well the need of the nurturing of the mystical element in his life. To us his presentation of the "barriers" obstructing our path, was more convincing than his description of the way to overcome them.

Is Christianity the Final Religion? A candid enquiry with the material for an opinion by *Alan Coates Bouquet*. Mac Millan and Co, London, 1923. 350 pages.

The Anglo-Saxon is apt "to shelve ultimate problems" in the estimate of great historical institutions and to be satisfied with beneficial practical results. The German strives "after pitiless theoretical clarity and despises practical curtailments and compromises. He has no use for the idea that one can or should spare the religious fabric of a nation's life merely on practical grounds." These words of Troeltsch are as interesting as they are true. At the same time they are used by the author as an introduction to this book, in which he, the Englishman, gives himself to the task, for once, of pushing into the realm of the ultimate and trying to answer the challenge in Troeltsch's book, "Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte."

Up to the time of Aquinas, Luther, Calvin, and even much later, the absoluteness of Christianity was always taken for granted. Only in the age of "Enlightenment" when Reason threw off the shackles of authority and tradition, even the Christian religion was subjected to its scrutiny. Its miraculous and revelatory features were aban-

done, and its moral and religious content was largely reduced to the teachings of "natural religion," summed up in the three fundamentals of virtue, belief in God and in immortality. The development of the historical sciences brought into relief factors that a bold Rationalism had wholly overlooked: namely, a sympathetic understanding of the shaping forces of history; the appreciation of the particular genius of races; the influence of personality, of environment and experience. In the application of the historical method to the scriptures the results were not wholly beneficial. With many they lost the claim to divine revelation and, therefore, to absoluteness. The general adoption of the theory of Evolution, finally, has largely displaced in our age the faith in the finality of the Christian religion.

The author, in speaking of the "cosmic" conception of Christianity, so clearly taught by Paul in Ephesians, Philippians and Colossians, but also through the entire New Testament, asks: Can this conception of its permanent and universal importance be *proved* by its wider racial appeal (wider than other religions); or because it has satisfied human needs more fully; or because it is based on the personal life of Jesus; or because it has achieved more beneficial results?

The answer is that all these arguments, while quite strong, yet would not be convincing to the unbeliever; that, in other words, in the last analysis one's personal position is always a matter of faith and spiritual experience.

He labors hard with Troeltsch's book. Troeltsch, as we know, leaves the question of finality open. Christianity is the best religion so far, but whether "new circles of enlightenment and other sources of light" are to be discovered in the future, remains to be seen. The writer examines the position of the Unitarians, of Harnack, Wendland, etc.

There is a good deal of valuable "material for an opinion" in the first part of the book. The second part, especially his analysis of Troeltsch's contribution, is somewhat hazy. For this Troeltsch is perhaps as much to blame as the author.

Christian Worship and Its Future, by G. A. Johnson Ross.
The Abingdon Press, 1927. 110 pages, \$1.00.

The author makes a strong plea for orderliness, dignity and impressiveness in our Christian worship. The worship of the future will have 1) a more adequate conception of God (the father, who loves all his creatures and is interested in *all* our work and *all* our play[!]). 2) It will be intellectual, emotional and volitional. 3) It will return to the gladness of early Christian worship (Bright colors should be generously used in the decoration of church. The minister's *black* gown is unfortunate, for "black stands for everything Christianity is not," Delitzsch). 4) There should be a place for sacramental silence. 5) Nationalism should find no emphasis (He has a good word for the Latin language in the Roman mass as a bridge across national barriers). 6) The cross and resurrection of Christ should be the vital center.

Konfessionskunde von D. Hermann Mulert. 2. Hälfte. Verlag von A. Toepelmann-Gießen, 1927. S. 209—501. M. 8,50.

Die 1. Hälfte dieses Werkes (aus der „Sammlung Toepelmann“, „Die Theologie im Abriß“) haben wir im Septemberheft 1926 besprochen. In derselben behandelte der Verfasser hauptsächlich die altkirchlichen Bekenntnisse und die morgenländische Christenheit. In dieser 2. Hälfte wird vor allem der römische Katholizismus dargestellt. Dieser Abschnitt macht fast die Hälfte des ganzen Werkes (1. und 2. Hälfte) aus (S. 161—372). „Den evangelischen Theologen in das Wesen des römischen Katholizismus (und anderer Konfessionen) einzuführen, ist der wesentliche Zweck des Buches.“ Dies begründet sich darin, daß der Katholizismus diejenige Religion ist, mit welcher der deutsche evangelische Theologe sich sonderlichst auseinanderzusetzen hat. In sechs Kapiteln werden dargestellt: Kirchenbegriff und -verfassung; das Dogma von Gott und Christo, Jenseits und Sünde; Gnade und Kultus; Mönchtum, Heiligenverehrung; die Kirche in der Welt; die Eigenart der katholischen Frömmigkeit und Sittlichkeit. Nach einer höchst gründlichen Schilderung des katholischen Glaubens sagt der Verfasser abschließend: „Der Katholik findet Gott in seiner Kirche; uns ist alles sichtbare Kirchentum Menschenwerk. Daß in und über aller Menschengeschichte, allem Menschenwerk Gott walte, dieser Glaube des protestantischen Christen bleibt vorbehalten. Aber eben: über aller Menschengeschichte, über der Weltgeschichte wie der Kirchengeschichte. Der Katholik meint, wer zu Gott komme, den führe Gott immer tiefer in die Kirche hinein. Wir sind überzeugt, daß wir, wenn wir näher zu Gott kommen, dabei immer auch irgendwie über die sichtbaren Kirchen hinauskommen.“ Diese Äußerungen sind charakteristisch. Sie bezeichnen die Stellung des Neuprotestanten zu der Kirche. Er sucht wesentlich Gedankenfreiheit, „intellektuelle Redlichkeit.“ Dieselbe ist ihm nicht nur ein Vorrecht, sondern Gewissenspflicht. Als einem Kind der „Aufklärung“ sind ihm die überkommenen Dogmen unhaltbar geworden, und in Geistesverwandtschaft mit dem deutschen „Idealismus“ schlägt seine Seele warm für den freien Schwung des Intellekts und für sittliche Ideale. Er meint, es führe eine grade Linie von Luthers Kämpfen im Kloster zu Kant (dem „Philosophen des Protestantismus“) und zu Goethes Wort:

„Und das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag.“

Er scheint uns zu vergessen, daß die beiden Pole in Luthers Leben, Sünde und Gnade, bei jenen beiden Geistesheroen ganz aus dem Mittel fallen.

Von da aus kann er auch keine, oder nur eine gebrochene Stellung zu den „Bekenntnissen“ der Kirche finden. Das Bekenntnis der „Tat“, des wahrhaft christlichen Lebens in Menschenliebe und Selbstverleugnung ist ihm wichtiger als das des „Mundes.“ Wir können uns nicht mehr bekennen zum trinitarischen Glauben im alten Stil. „Unsre Lehre ist wesentlich unitarisch.“ Die Präexistenz, die Jungfrauengeburt, die zwei Naturen, die Sühne in alter Fassung, die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind uns zweifelhaft oder unhaltbar geworden. Das öffentliche Bekenntnis zum Apostolikum ist für manche Pastoren eine Gewissenspein.

Wir sehen, daß die Geistesrichtung, die der Verfasser einnimmt und für die er kämpft, identisch ist mit der unsers amerikanischen „Modernismus.“

wenn der letztere auch von Kant und Goethe wenig Notiz nimmt. Wie der Modernismus streitet der Neuprotestantismus in erster Linie für individuelle Ueberzeugungsfreiheit, für Duldung der verschiedensten „Richtungen“ in der Kirche. Beide haben dies gemein, daß sie nicht für Austritt aus der Kirche und für Gründung freigerichteter Gemeinden eintreten. Aus dem guten Grund, weil sie beide wissen, daß sie nicht die Kraft haben, Kirchen zu gründen und zusammenzuhalten; ihr Prinzip entfesselt zentrifugale Kräfte, aber keine zentripetalen. Geistesfreiheit und Gesinnungsethik sind schöne Dinge, aber ohne Offenbarung und Erlösungsglaube schweben sie im Aether, gelöst von dem, was die Dinge in ihrem Wesen zusammenhält. Troeltsch, selbst ein Neuprotestant, hat gesagt, daß der spiritualisierende religiöse Typus, d. i. der auf individuelle Freiheit und Gesinnung den Hauptton legende, **keine kirchenbauende Kraft** habe. Er wußte ohne Zweifel, wovon er redete. Er sprach dabei über seine eigene Richtung u. G. ein vernichtendes Urtheil aus.

Mulert scheint uns in den obigen Worten über die Kirche noch weiter zu gehen in der Mißachtung derselben, als unsre Modernisten. Wenn der Protestant, je mehr er geistig und sittlich gefördert ist, um so mehr über die sichtbare Kirche hinauskommt, dann steht es in der That schlecht um die protestantische Kirche. Sie ist dann nur noch eine Anstalt für die Unmündigen und Zurückgebliebenen. Wir werden dann das „Jahrhundert der Kirche,“ von dem D. Dibelius so begeistert redet, nicht erleben.

Nach unsrer Ansicht sollte das Gegentheil der Fall sein. Je weiter einer im christlichen Leben vordringt, um so dankbarer wird er für die Gnadensätze sein, die ihm die Kirche übermittelt hat. Ohne sie fehlt dem Fortgeschrittenen die Basis, von der aus er selbst höher gestiegen ist. Schon jetzt emanzipieren sich die „Intellektuellen“ zu sehr von ihrer geistigen Mutter. In den beanstandeten Worten gibt M. solchen geradezu seine **theologische Sanction**. Er sagt den Aft selbst ab, auf dem er und sie sitzen. Statt dessen hätte er sie auffordern sollen, der Kirche in Bescheidenheit ihre vollen Dienste zu widmen.

Nach der Behandlung des Katholizismus folgen Kapitel über die anglikanische Kirche und den Protestantismus (Allgemeines, Lutherischer und reformierter, alter und neuer Protestantismus, die lutherischen und reformierten Bekenntnisschriften. Hier spricht sich der Verfasser über unsre jetzige Stellung zu den Bekenntnissen in der oben geschilderten Weise aus). Im letzten Kapitel werden Baptisten, Methodisten usw. besprochen. Da Verf. für deutsche Theologen schreibt, so ist die Behandlung dieses Gegenstandes nur knapp. Uns würden seine Bemerkungen hier dürftig vorkommen.

Doch was immer wir an M.'s Stellung auszu sehen haben, seine Kapitel über den Katholizismus gehen in die Tiefe. Außerdem ist es von Wert und Interesse, den neuprotestantischen Standpunkt hier an einem kundigen und maßvollen Vertreter kennen zu lernen. Sodann ist die Darstellungsweise des Verfassers klar, anziehend und warmherzig. Wir wünschen ihm viele Leser, aber solche, die nach dem Wort des Apostels handeln: Prüfet alles und das Beste behaltet!

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1926. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart, herausgegeben von D. F. Schneider-Berlin. 53. Jahrgang. Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann. 703 S., \$6. (Zu beziehen von dem International Book Depot, F. Ott, 140 Liberty St., New York, oder durch Eden Publishing House.)

Das Buch ist schon einige Monate im Handel, auch sind einzelne Teile desselben im „Friedensboten“ behandelt worden. Dies altbewährte Werk verdient aber auch in unserm Blatt eine eingehendere Besprechung.

Das 1. Kapitel handelt von der Konferenz für Praktisches Christentum zu Stockholm (Berichterstatte Oberkonsistorialrat D. A. W. Schreiber, Berlin). Die Stellung der deutschen Delegation daselbst ist vielfach und hart angegriffen worden, besonders von den Pazifisten, z. B. dem bekannten Professor Heiler-Marburg (in der „Christl. Welt“). Heiler hatte von allen Gruppen etwas Gutes zu sagen, selbst von den orientalischen Christen, deren würdiges Auftreten und mystische Richtung ihm besonders imponierten. Nur an den Deutschen konnte er nichts Gutes finden. Es ging ihm für die psychologische Einstellung derselben alles Verständnis ab. Nach seiner Meinung hätten die Deutschen bei den freundlichen Worten der französischen Vertreter in einen Hallelujachorus ausbrechen sollen. Nun wir überlassen Heiler seinem besondern Geschmac.

D. Deißmann sagt: „Stockholm ist ein ungeheurer Schritt vorwärts im christlichen Einigungswerk. Es bedeutet für die deutschen Kirchen ihre endgültige Eingliederung in die ökumenische Bewegung.“ Landesbischof D. Schmels, der Lutheraner, erkennt an, daß das Evangelium mitten in die Fragen des öffentlichen Lebens gestellt werden müsse, daß die verschiedenen Lebensgebiete mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen seien.

Nach einem Kapitel über „Gemeindeorganisation“ von unserm Freund D. M. Schian (Generalsuperintendent-Breslau) gibt D. Schneider selbst seine „Kirchliche Statistik.“ Wir heben daraus einzelne Punkte hervor. Die Zahl der Konfirmanden geht langsam zurück — doch ist das z. T. aus der fallenden Geburtenziffer zu erklären. Die Zahl der Abendmahlsgäste ist ungefähr dieselbe geblieben. Theologiestudierende gab es 1925—26 2002, gegen 2046 im Jahre vorher. Vor dem Krieg war die Zahl doppelt so hoch. Der Pastorenmangel wird also bald akut werden.

Unhehliche Geburten beliefen sich auf 10 ½% aller Geburten (sehr verschieden je nach den Landesteilen: 5 ½% im Rheinland, 4 ½% in Westfalen; dagegen im Freistaat Sachsen 13% und in der Stadt Berlin 15%!). Es fanden im Jahre 1924 14,352 Selbstmorde im Deutschen Reich statt. Hier spielen ökonomische Not und Irreligiösität mit. Das Wort Masaryks, des Präsidenten von Tschechoslovakia, wird erwähnt: „Eine harmonische religiöse Weltanschauung macht das Leben unter allen Umständen und in jeder Lage erträglich, selbst das Leben eines Hiob. Irreligiösität macht es beim ersten Stoß unerträglich.“

Das folgende Kapitel über „Innere Mission.“ von D. W. Albrich-Magdeburg, ist ergreifend in seiner Aufdeckung des ökonomischen und sittlichen Notstands des Volks. Es wurden in Deutschland im Jahre 1925 4 ½ Milliarden Goldmark vertrunken! Auf je 200 Bewohner kommt in vielen

Städten eine Aneipe. Es gab in dem Jahre 400,000 notorische Trinker. Der Konsum von Alkohol hat sich verzehnfacht seit 1914. Kein Wunder, daß die Arbeit des blauen Kreuzes ins Riesenhafte wächst. Und des weißen Kreuzes, gegen die Unzucht. Was Albrich über die Unfittlichkeit in Stadt und Land erzählt, ist beinahe unglaublich. Die Bühne ist größtenteils eine Anstalt gemeinster Immoralität. Und Stadtverwaltungen schützen sie gegen die Angriffe von Ernstergerichteten (s. z. B. was er über Mainz sagt und die Auf- führung des „fröhlichen Weinbergs“, S. 239—240). Es scheint dort schlimmer zu stehen als in der Stadt New York.

Das Werk der „Heidenmission“ (Pfarrer P. Richter, Werleshausen) ist im Zeichen des Aufstiegs. Die Missionsstationen in englischen Gebieten sind den Deutschen wieder eröffnet (nicht so die in französischen u. a. Kolonien). Die Finanzlage der deutschen Missionsgesellschaften stellt an ihre Freunde unerhörte Anforderungen, doch mit dem neuerwachten Interesse steigt auch die Gebelust. 1923 war die Gesamtzahl der protestantischen Missionare 26,000; davon aus Amerika 15,000, aus England 7500, vom Kontinent 2500; von Deutschland allein 600. Die Kosten der Weltmission beliefen sich auf 240 Mill. Mark (Amerika 180 Mill., England 50 Mill., der Kontinent 12 Mill., Deutschland ca. 3 Mill.).

Es folgen Kapitel über die „Judenmission“ (treffliche Worte über Rabbi Wise von New York und seine Stellung zu Jesu, dem „jüdischen Sittenlehrer“ und Klausners „Leben Jesu“: „Ausflüchtung der alten Schläuche einer öden Morallehre“); Evangelisation, Das evangelische Ausland=Deutschtum, Vereinstätigkeit, Kirche und Schule, Kirchlich-soziale Chronik.

Abschließend schildert Schneider selbst die „Kirchliche Zeitlage.“ Diesem Bild fehlt es nicht an dunkeln Schatten. Er schreibt von der (oben schon erwähnten) erschreckenden Unfittlichkeit und Rohheit in Stadt und Land, der Unkirchlichkeit der sozialistischen Arbeiterwelt, der kirchlichen Gleichgültigkeit der Gebildeten, der äußeren Not, der Verarmung von Volk und Kirche, der Macht Roms und vielen andern unerquicklichen Dingen. Dennoch, sich an Dibelius anlehnd, ruft er freudig aus: „Ecclesiam habemus.“ Er meint, die Kirche habe die Probe der Staatsumwälzung und Verfassungsveränderung viel besser bestanden, als man erwartet. Er sieht vielerorts ein Erwachen geistlicher Kräfte und tröstet sich schließlich mit Sohns Wort (aus dessen „Kirchengeschichte im Grundriß“): „Die Kirche siegte nicht durch die Christen, sondern trotz der Christen durch die Macht des Evangeliums.“

Wenn wir die kirchliche Arbeit drüben mit unsrer eignen hier vergleichen, so sehen wir den himmelweiten Unterschied. Die Faulen und Gleichgültigen leisten nirgends etwas, aber wo bedürfte es wohl mehr des sieghaften Glaubens und persönlicher äußerster Anspannung als in der religiösen und sittlichen Arbeit in unserm alten Vaterland?

Das Buch schließt mit einer Angabe des Personalstands in den Kirchenbehörden und theologischen Fakultäten, sowie mit einer Totenschau. Als zuverlässiger Führer in die vielen Zweige kirchlicher Tätigkeit Deutschlands ist es unentbehrlich. Als Nachschlagewerk hilft es uns in tausend Fällen.

Evangelische Missionskunde von D. Julius Richter, Professor der Missionswissenschaft in Berlin. Zweite erweiterte und umgearbeitete Auflage. **Band 1. Evangelische Missionsgeschichte.** A. Deichertsche Verlagshandlung D. W. Scholl, 1927. 294 S., geh. Mk. 11.20, geb. Mk. 13.50.

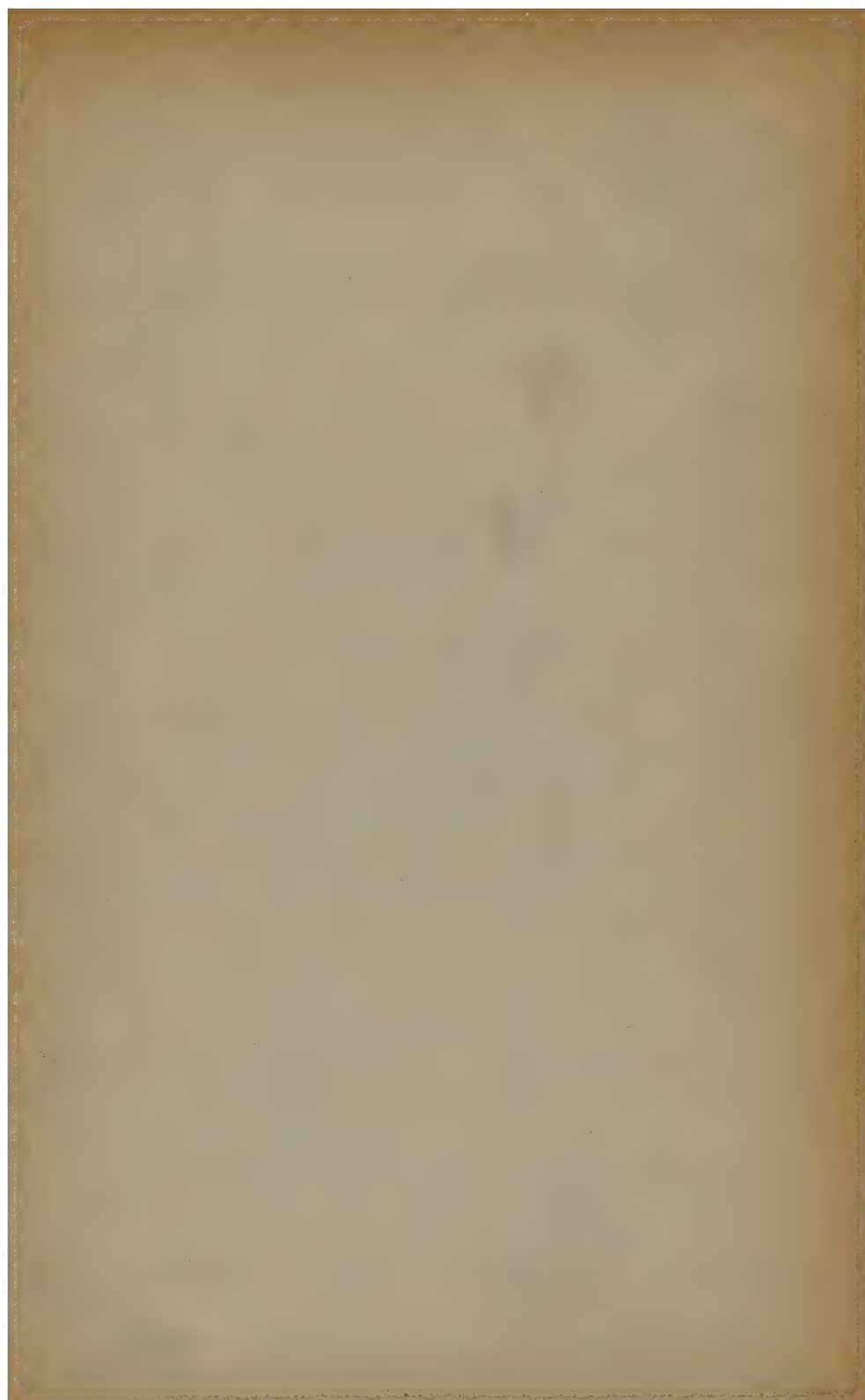
Das 19. Jahrhundert ist im weiten Sinn ein Missionsjahrhundert gewesen. Das Zeitalter der Reformation hatte zu viel mit dem Aufbau des eigenen protestantischen Kirchensystems zu tun, um für Heidenmission noch Kraft und Interesse zu haben. Auch andre Ideen spielten mit: Das Ende der Welt schien nahe bevorzustehen; man sah die religiöse Verdunklung der Heidenvölker als ein Gericht Gottes an usw. Erst das Zeitalter des Pietismus (Franke, Spener, Zinzendorf) brachte ein Wiedererwachen des Missionstriebes. In England knüpfte sich diese Bewegung an den Namen Will. Careys. Nachdem im Anfang die Pflege der Missionsarbeit wesentlich in den Händen einzelner interessierter Kreise gewesen war, ist sie im 19. Jahrhundert zu einer regelmäßigen Funktion des kirchlichen Lebens geworden. Vollends im 20. Jahrhundert, wo die aufs höchste gesteigerten Verkehrsmittel die ganze Welt vor unsre Tür gebracht haben, wird die Missionsaufgabe mehr und mehr als eine der höchsten Pflichten der Kirche, als ein Lebensinteresse im vollsten Sinn empfunden.

Das vorliegende Buch, das uns die Geschichte der evangelischen Mission darbietet, führt in die Kenntnis derselben in höchst anziehender Weise ein. Es beginnt mit Afrika, gibt ein interessantes Bild von Land und Leuten, von Rassen und Einwanderungen, von der Aufdeckung seiner dunkeln Teile und von dem Eindringen der Handelsinteressen, von kolonialen Unternehmungen und schließlich von der Arbeit der Mission daselbst; von dem Gegensatz von Islam und Christentum und, neuerdings, von dem merkwürdigen Erstarken des nationalen Sinnes selbst der Negerbevölkerung. Dann folgt eine ähnliche Beschreibung der Arbeit in Asien, Australien, Amerika.

Man sieht auf jeder Seite, daß das Buch von einem gründlichen Kenner geschrieben ist. Er hat dazu die Gabe anschaulicher und fesselnder Darstellung.

Es schließt mit einem höchst instruktiven Rückblick auf die gegenwärtige Lage, wobei der Unterschied von der amerikanischen Arbeit, die auf die christliche Bruderliebe den Ton legt, und der deutschen, die Glauben an die objektive Gottesbotschaft in Christo zum Mittelpunkt macht, bedeutsam hervor gehoben wird.

Das Buch ist eine prächtige Leistung nach Inhalt und Form und wird dem Leser eine reiche Ausbeute bringen. Es ist sehr zu wünschen, daß unsre Pastoren sich von D. Richter durch die Missionsgeschichte führen lassen. Er verweilt nicht bloß beim Einzelnen, in treuer Kleinmalerei, er stellt das Einzelne und Besondere in große Zusammenhänge, in den ganzen Organismus der Weltgeschehnisse und der Ausbreitung des Reiches Gottes.





VOLUME 55.

SEPTEMBER 1927.

NUMBER 5.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod
of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

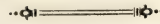
≈ CONTENTS ≈

| | PAGE |
|--|------|
| The Newer Psychology, A. G. Dietze | 321 |
| Behavioristic Propaganda, Dr. K. A. Stolz..... | 330 |
| Mysticism, R. C. Stanger | 337 |
| Die Religion Jesu. Prof. W. Baur..... | 346 |
| Der Heilige Geist. Prof. R. G. Grönmacher..... | 353 |
| Editorials | 366 |
| The Christian World | 372 |
| Book Review | 387 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.



Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamphausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

SEPTEMBER 1927.

THE NEW PSYCHOLOGY AND THE RELIGIOUS TEACHER

ALFRED G. DIETZE

In every group there are those who question whether two and two always make four, whether a bird in the hand is actually worth two in the bush, and whether a straight line is really the shortest distance between two points. This questioning attitude is the parent of progress and discovery. In capital letters it spells advance in science, education, philosophy—in every human undertaking. Among those who teach religion to grown-ups and the children there may undoubtedly be found many who seriously question the efficacy and intrinsic worth of the methods and program of education in vogue in the churches today. Without aiming to work out a solution for overcoming the failings of the religious educational program, and without any intention to pose as a religious educator, the writer wishes to suggest a general point of contact between instruction in religion and morals and the point of view of modern psychology.

One of the faults characteristic of the educational program of the church is the irrelevancy of its emphasis. Indeed this is characteristic of the program of all our great social institutions. We are so prone, figuratively speaking, to go to a funeral in overalls, or to a ditch-digging party in tuxedo and white shirt front. We remember how our grandmothers treated the sore throat of their little Johnnie by tying a worn stocking around protesting necks and in close proximity to still more protesting olfactory organs, and we

smile a smile of indulgence. But our social therapeutics are often just as inadequate, and they are too serious to be put off with a smile. When certain illadvised propagandists, herded together into leagues and flying squadrons, think they can cure a social evil by tying the worn sock of legislation in the form of an Eighteenth Amendment around the throat of a gullible public,—well, that is a reckoning without the host, human nature. The catharsis is not so simple. Or when our schools of medicine require candidates for the degree of Doctor of Medicine to labor through a ponderous volume of ophthalmology, a subject which only the specialist uses, while psychology finds no place in the medical curriculum, we are inclined to shake our heads and wonder whether we are preparing men to become veterinarians instead of physicians who minister to beings who have human emotions, will and intellect.

Are not teachers of religion guilty of the same irrelevant emphasis, and do not many of them attempt to teach religion and life adjustment to children and adults on the basis of as meagre a knowledge of essential human nature as the legislators and doctors above mentioned? Are not our moral instructions, yes, even our catechisms convenient devices of the adult to make children of as little trouble to their elders as possible? If grandmother's medicine is now in full retreat before the advance of vaccines, antitoxins and serums, grandmother's psychology still lingers in the legislative chambers, the medical clinic, and holds almost full sway in religious teaching and moral training.

The point is that we ought occasionally to subject our methods and esteemed traditions to the light of fearless and open-minded criticism. The findings of modern psychology ought to be of some real service in such an inventory, and ought also to indicate paths of new departure. Psychology is not a gospel, and does not need missionaries who promise a panacea for all our evils and a solution for all our problems. The bearded gentlemen who claim so but prostitute the science and foster the reeking medieval superstition that is pawned off to the public as psychology. But the conviction is growing stronger that the teacher of religion and morals, as well as the other gentlemen referred to, should make an effort to understand human nature as it is before he undertakes the task of "re-making" it, as the phrase of Dr. W. E. Hocking so aptly puts it. After all is said and done, and after science has done its utmost to fathom the mysteries of nature, it will still be everlastingly true that the human being, in the words of Tennyson, is

"like an infant,
Like an infant crying in the night,
And with no language but a cry."

But among many gifts, God has given us intelligence, and there would be no purpose to his giving, if he did not mean for us to use it. By its proper use, may we not at least take out of that cry as much of its helplessness as we can?

Preachers and religious educators have more than any one else felt this helplessness keenly. They have felt that if they were permitted to accomplish anything, it was not because of our blundering efforts, but because a higher power in the scheme of things has made the best of the blundering. They have often been reduced to the helpless cry, the cry of prayer. But such prayer is worthless, even an insult to the Power that gave intelligence, if we stand idly by and expect God to do our work for us instead of incarnating that prayer in an honest effort to make use of all the light that science and intelligence can shed on our problems. Human beings have a habit of "passing the buck", and often pass it to God. God, indeed, is blamed for much that is due to our own sins of commission and omission, our unwillingness to embody desire in effort, substituting for it impotent prayer. If we are God's instruments, as we have been taught, then prayer is only potent if it leads us to be instrumental.

God used to send us typhoid fever epidemics as a punishment for our sins. But were not the sins he thus punished sins of omission rather than commission? When the citizens of Chicago got over pushing the blame on God for the dreadful typhoid epidemics that used to be the scourge of that city, and set to work to study the problem as a problem of sanitation, they began to change the course of the Chicago River and looked after the city's milk supply. The sewage that formerly was dumped where it would pollute the water which millions drank is now carried away where it can do no harm, and the milk was freed of the typhus baccillus. Now Chicago has one of the lowest death rates of any city in the country. Did God give Chicago typhoid fever? In a sense he did, but he did it because men, in their ignorance had allowed the typhus baccillus to propagate in filth, polluted water, and dirty milk. And it is no more God's fault that our efforts as religious educators are so often punished with failure, but the fault of our own unwillingness to put forth the effort to understand God's children as they are.

Like the notion that God sends us typhoid fever to punish our sins, religious education is hampered by an enormous amount of *impedimenta* which obscure the problem, but bolster up our rationalization. Most of them are preconceived theological notions handed down to us from a scholastic age and accepted today on the authority of tradition. Not that the scholastics are to be blamed.

They at least realized that there was a problem involved, and sought as well as they knew how to solve the problem. But the tendency on the part of many to accept the knowledge of previous times as final, rather than undergo the effort required to understand problems in the light of present-day knowledge, is open to blame. For the learning of a formula is never an understanding of the problem. But thinking is truly a *rara avis*; it is so much easier to have our thinking done for us by scholars of the past than to tackle the problems ourselves. That is why the Fundamentalist is content to accept the authority of tradition in lieu of true problem solving, little realizing that the best way to please God is to use the powers God has given him, and that the only true prayer is prayer that culminates in intelligent effort.

To mention one example of theological impedimenta which interests the psychologist as well as the theologian we point to the doctrine of the total *depravity of man*. The authors of this doctrine had a truth in mind when they framed it, but the truth was not that man was literally wicked and depraved. It is rather that we come into life with primitive reaction tendencies (instincts, passions, and modes of behavior) which are not in conformity with the social and spiritual heights to which man has attained in his thinking and best practice. It is a case of non-development rather than depravity, a case of unlearned behavior, rather than wickedness. It is not the task of the religious educator to take the wicked and depraved human individual and make out of him a son of God, but to take the undeveloped human being, a bundle of primitive instincts, and unconformed behavior patterns, and direct the energy here represented toward a best possible adjustment to life. This best possible adjustment to life may be expressed as the adjustment to God, or the achievement of God-likeness, the sonship of God, etc. It is, in the last analysis, however, a learning problem. As Dr. Robert E. Park expresses it, man is not born human, but must achieve his humanity in interaction with his fellowmen. This is only another way of putting the same thing. Our task, accordingly, is to help the individual to achieve humanity in the fullest sense of the word. The doctrine of the total depravity of man, on the other hand, is often used to insult God by making unworthy the work of his hand.

The prerequisite *sine qua non* for the fulfilment of this task is an understanding of human nature. The understanding of human nature is the object of psychology. Like the chemist, who analyzes the substances to discover the elements of which they are composed and how these combine and react, the psychologist undertakes to analyze human behavior, to discover the elements of

human nature and how they combine to make up the integrated behavior pattern, or personality, of the human individual. On the basis of such analysis it formulates generalizations, or laws which seem to operate in human behavior. This aim of psychology is fundamental, and out of it develop two other aims which are practical. These may be summed up in the words "prediction" and "control". The chemist is able to say that when chemicals are combined in a certain manner a certain result will follow. It is furthermore able to control the combination of elements in such a manner that desired results will follow. Psychology, similarly, seeks to find a basis for prediction in human behavior with the practical aim of control toward a desired end, namely conformity to the highest form of development. The religious educator will study psychology in order to discover principles resident in human nature whereby human beings may become religiously adjusted, in other words principles on the basis of which they may be led to God.

Men in all ages have applied psychology in this way, just as men in all ages have applied chemistry. The primitive tribesman cooks his food, and applies chemistry. The primitive Australian aborigines, in their initiation ceremonies, and hide-bound taboos, have a primitive, yet powerful, agency of control by means of which they make the members of the tribe conform to the mores and folkways, and this is effective, though unwitting, use of psychological control. In our day, too, many agencies of control employ psychological principles, knowingly or unknowingly. Government, education, church, social customs, newspapers are some of the most important of these agencies. It needs but little insight to become aware of how much all these agencies blunder, how much energy is wasted, and how much is directed toward wrong ends. Yet their protagonists, for the most part, refuse to base their efforts on a real understanding of human nature, and continue to blunder along much like the primitive peoples with their taboo system. Then when human nature runs amuck, as in the great human stupidity of war, many of us despair of it. We little realize that psychological laws are in operation which have been permitted to run their course in the hands of the unscrupulous for their own selfish ends.

The modern point of view in psychology is a hopeful one from the point of the educator, and the teacher of religion especially. With the development of the genetic objective methods of approach to problems of human nature, psychology has parted with metaphysics and speculation. It leaves to these the unsolvable mysteries of soul, mind, and the relation between mind, or soul, and body. Instead, it sets itself the humble task of unravelling the factors of

behavior in so far as they can be objectively observed. It realizes that explanation of behavior in mentalistic terms of inference leads to mere speculation, that to remain on safe ground it must confine itself to observable phenomena, as the other sciences do. In this way only will it be able to contribute something to methods of education, social control, and practical morals. For it can direct its attention to the observation of human behavior with a view of discovering a uniformity which will justify descriptive laws and enable us to predict, and to control for our own highest ends. Consider that in the widest sense of the term behavior is adjustment to life, and that the highest adjustment to life is the adjustment to God. Then the thing in which the religious teacher is most interested is that which we call behavior. Our metaphysical opinions as to the nature of mind, soul and the like matter very little after all. Right behavior is the aim of religious education, and such speculation obscures the essential problem. This emphasis is to be found in the Bible throughout: "for what doth the Lord require of thee, but to do justly, and to love mercy, and to walk humbly with thy God?" (Micah 6: 8.)

Religious education is concerned with a definite kind of behavior—religious behavior, or behavior which adjusts the individual to God, to our highest social values. Its aim is to aid the individual in his moral and spiritual development. But it is to be deplored that in endeavoring to accomplish this high aim, religious educators have fallen into the same type of error into which secular educators have fallen, the error of giving too much weight and importance to arm-chair philosophies and theories. Thus, too much stress has been given to notions as to what human nature ought to be, and work on the commonsense analysis of human behavior has, as a consequence, been neglected. Such concepts, which are legion in the writings and thinking of religious educators, as group mind, average age of conversion, average individual, original depravity, and the like, serve to becloud thinking and obscure the real issue. They are pure abstractions—mathematical and philosophical concepts—and tell us nothing about the individual; although, unfortunately, many of the methods of religious education have been developed a priori from them. What is worse, those who make much of these principles seek to apply them *nolens volens* to all individuals, to every type of problem. It is as if the educational system were the important issue, not the individual with which it deals. The human subject, from their point of view, is regarded very much like raw material to be fed into the hopper of the educational mill, and which will come out at the other end of the machine stamped with the company's label, and cast in the same die as all others who go through the process.

The point to note is this, that each human being is an individual and must be regarded and treated as an individual. The average human being (the aim of so much of educational talk) is a myth, mode and mean are abstractions, and the scholastic doctrines of the catechisms about original human nature are metaphysics (in view of which the plight of the author of "The Dilemma of an Eden Graduate" can well be understood). Each child that comes under the influence of religious education is an individual, an individual who, at the outset had neither good nor evil native reaction tendencies, but who was destined to come into a certain environment with a structure on the basis of which could be developed, as a result of interaction with the environment, a behavior which will then be called good or evil according to the tenets of those who view him. In psychology we have, as our fundamental assumption, the reaction hypothesis, which says that every act, every thought, every bit of behavior is a response to a stimulus. This must not, however, be interpreted to mean that in human beings the same stimulus will always and invariably call forth the same response. The human being is too delicate and complex a mechanism to justify such simple treatment, the reason for this being the fact of individuality. As already indicated, every child comes into the world with its own repertoire of possibilities, and these will develop in an environment, a world all of his own. Herein lies the basis of individuality, of individual differences.

The supreme importance of the environment in the development of individuality, and, therefore, also for methods of education, must be emphasized. Individuality can only be understood in the light of the environment which helped to produce it, and all methods of training and habit-building are destined to failure, unless they take into account this same factor. The environment of no two individuals is ever exactly the same. Even though they be twins, living in the same house, and apparently doing the same things, yet they live in separate worlds. The reactions which they make are responses to this world, and each time an individual response is made, their nature is to that degree modified and made different from that of others.

An incident which Dr. Watson relates will serve to illustrate a principle which, in more subtle ways, is continuously at work in the moulding of human individuals. Two little girls were born about the same time. Their mothers were neighbors and good friends, having the same ideals and following the same methods in the rearing of the children. The children were together most of the time, and the parents constantly compared notes. In short,

the environment of the little girls was as nearly identical as that is physically possible. One day, however, when the children were about seven years of age they were taken for a walk to the park. Mary was walking on the street side of the mother, Jane on the inside. Mary reacted to what was going on in the street. She was interested in the passing automobiles, the donkey cart, the men and women and sights usual to the street. Jane was interested in observing the people on the porches of the houses they passed by, the little boy playing football in the yard. So far there was nothing particularly different in the environments of Mary and Jane, for either one of them might, on another occasion, have been walking on the opposite side of the elder person accompanying them. But then something happened which was enough to produce a tremendous change in one of the girls. Jane happened to look up and in one of the houses see a degenerate exposing himself. The nervous reaction which resulted was so severe that it took weeks to counteract the influence of the unfortunate occurrence, and even if the children had been perfectly identical up until that time, from that moment on they would have been very different. Jane had had an experience and undergone a change of nature which Mary did not have, and this change might manifest itself years later in behavior problems, etc., which can only be understood in the light of this incident, and other incidents probably more subtle and hidden.

The individual nature of each human being indicates the fallacy of mass education. Education of children in large groups must continue because of economic necessity; but strictly speaking it does not educate. It conforms and trains, but it does not bring out individual possibilities. Real education is and must be individual in nature, and this is preeminently true in religious education. The church, as organized today, functions as a system of mass instruction. The real educational work of the preacher and religious educator, however, must be individualized instruction. Here is the point of the emphasis on personal evangelism, if the term be understood. Religion is the most personal thing in life. My religion is my religion, yours is yours; you cannot live my religious life for me, nor can I live yours for you. Can one cultivate a friendship by proxy? Can the millionaire with all his power and influence buy a secretary who will carry on his friendships for him? No more can religion be lived by proxy, though that is just what conformity seeking orthodoxy aims at, wittingly or unwittingly. If friendship is personal, no single formula will cover each man's friendships, and similarly you cannot use any single, standardized method in religious education. The present day craze for standardization in everything is insane. 100 percent Amer-

icism, standardized curricula, standardized methods of church work, standardized courses in religious education, standardized worship program, everybody doing the same thing at 12:30 on Friday night, June 18, everybody wearing straw hats May 15, and all the rest of the tin-can twaddle is abortive of the real possibilities of the individual. Anyway, it cannot be applied to religious education, if religious education aims to foster the life of the individual in relation to his God and fellowmen. Only by understanding the individual as he is, in the light of all the factors that made him what he is, and suiting the program of influencing his human nature accordingly, can really constructive work be done in education, and in reeducation (the latter of which the church has to do more than the former, under the present regime). Some people may get a "kick" out of doing something just because everybody else is doing it, but the attitude is nevertheless abortive of real personality and individuality, abortive of the soul life.

The specific application of this principle is so simple that it were almost a crime to have to emphasize it so much, if it were not for the fact that on every hand it is sinned against so much. If we can only understand the individual in the light of the factors which have developed him as he is, then in giving religious and moral instruction the child, or adult, must be treated in accordance with his ability to acquire religious and moral adjustment, as determined by such insight into his nature. It is not, according to this point of view, the duty of the teacher to give religion to the child. Indeed he could not do that if he would. It is rather the educator's duty to put the child in the way of building religion into his own nature and by his own efforts. If religion is not yet there, or if "sin" is there, then the process of reduction must be begun in the light of all the knowledge that a case study will reveal. Psychology comes in here to help the teacher diagnose his subject and find the method suited to his capacity. A thorough study of the clinical method in psychology might be made the most valuable course in the curriculum of the religious educator.

To summarize: Psychology seeks to understand the human being as he is, endeavors to find the laws of human behavior on the basis of which predictions can be made and the stage set for effective control. The application of these principles may be found in the best orthogenic clinics in which children and adults are examined and, if necessary, reeducated. Religion has a program of bringing about a best possible adjustment of the individual to life. The principles and methods of scientific psychology can offer helpful assistance in accomplishing this result, but only on the basis of an unbiased, objective attitude on the part of the educator.

BEHAVIORISTIC PROPAGANDA*

-KARL R. STOLZ

Chicago, Illinois

Behavioristic psychology since its special development some fifteen years ago has become a movement and has invaded many of the leading centers of learning. It has made a felt impact not only on the science of psychology but also on education, morals and religion. To be sure, all of the manifestations of behaviorism are not identical. There are various degrees of behaviorism, ranging from an acceptance of its scientifically demonstrable findings to a strict adherence to the characteristic method and doctrine. There are excellent psychologists who accept the scientifically valid contributions of the behavioristic method and relate them to findings from other sources and to an idealistic theory of mind. They do not subscribe to all of the articles in the creed of the behaviorism of the school of Watson. It is rather to Watson's form of behaviorism that the present discussion has special reference, since Watson is the generally acknowledged exponent and chief propagandist of the extreme behavioristic cult.¹

The implications of this radical school of psychology for philosophy and theology have been developed sufficiently to be clearly discerned and appraised. Behaviorism has scarcely given rise to a unique or an entirely new form of philosophy, but has rather allied itself with the mechanistic point of view. Behaviorism, not content with its triumphs in the restricted field, where its method is effective, has under Watson become an ism and seeks to penetrate and occupy fields where it is not qualified to speak.

As a system of psychology behaviorism proceeds on the assumption that the whole of the mental life can be reduced to the mechanical reaction of the organism to internal and external stimuli. It is a physiological interpretation of human life. It is closely related to physiology, although while physiology is particularly concerned with the functioning of individual parts of the body, behaviorism is primarily occupied with the responses of the whole organism.

Behavior, we are informed, centers in reactions to stimuli originating either in the environment or in the organism itself. In a simple reflex activity there is merely a stimulus and response, there being no selection or control. Next the instincts function. Instincts are reflexes integrated, biologically inherited ways of reacting to certain situations. Specific responses based on experience

* Reproduced by permission of "Methodist Review".—Ed.

¹ See Watson's *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, and his *Lectures-in-Print*, which are the main sources consulted for his contentions.

which conserve or further the interests of the organism are called intelligent. We arrive at intelligent behavior by way of reflexes, organized and conditioned by previous reactions. Thinking is speaking overtly to ourselves, nothing more. Thought is a motor setting: Muscular habits acquired in overt speech result in the implicit or internal speech which is thought. When there is no sub-vocal talking there can be thinking in terms of manual and visceral operations. Thinking is reduced to purely physiological processes. So-called mental activity, declares the behaviorist, is at bottom a complication of modified or arrested reflexes.

Such a psychology is to be commended for the vigor and success with which it has investigated objective experience. Behaviorism, receiving aid and comfort from sociology, has, for example, rendered a grateful service in its objective and genetic survey of the human instincts. Watson's clinically supported inference is that there are only three instinctive reactions, fear, rage and love (sex) and these he hesitates to label instincts, preferring to designate them unlearned emotional responses.² Most of the types of behavior we once assumed to be instincts are now clearly recognized and rated as habits or resultants of social interaction. The responsibility for calling useful automatic reactions into being has been largely shifted from biology to education. The educational inferences from Watson's painstaking and elaborate investigations of the behavior of young children are too important to be flouted. Mankind is modifiable and capable of improvement to a degree hitherto scarcely appreciated. The contributions which behaviorism seeks to make to vocational guidance and efficiency, to mention potentialities of a different kind, will be acceptable. For instance, it would measure the number of miles a chauffeur can drive under different circumstances, how long he can work without imperiling himself and others, how long it takes him to learn his job and under what conditions, and whether his efficiency can be improved. Behaviorism, it should be conceded, has done much to define certain objective phases of life, and its method will doubtless prove even more fruitful in the future.

But as a psychology behaviorism is overweighted and too far extended. It would eliminate from its terminology and consideration all the subjective factors of experience, such as perception, imagery, attention, memory, purpose. Sometimes Watson's quarrel is largely verbal. When he dismisses the word attention he speaks of the prominence of one system of behavior as compared with the others, offering a description of attention containing familiar ele-

² Not all fear responses are by him considered unlearned, but only the fear reactions aroused by loud sounds and the loss of bodily support.

ments. He rejects whatever cannot be measured or described in terms of stimulus and response. The behaviorist is *implacably opposed to the introspectionist*, who holds that by self-examination something can be learned about our mental processes. The behaviorist seeks to measure the reaction of the organism to the color red, but such a procedure ignores the purely subjective aspect of the experience which we call a perception or a sensation plus an interpretation. The non-measurable element may be the most significant factor in the total process. And memory may be the functioning of a verbal or other habit after a lapse of time, as the behaviorist claims, but we do possess a conscious knowledge of the past charged with an importance which eludes the methods of the behaviorist. Are the interests and satisfactions for the advancement of which we strive always and only biological? Faith, hope and love have interior meanings which the behaviorist's technic cannot assess, and it is by these values that men live. Are not these also human necessities? In order to be adequate a system of psychology must include within its purview the entire range of human nature, subjective as well as objective. In its insistence that there is nothing outside the domain of stimulus and responses integrated behaviorism is guilty of the sin of presumption.

The warfare which behaviorism wages against metaphysical conceptions which render an impersonal and impartial examination difficult if not impossible would be more justifiable if it did not admit and even stress its own philosophical bias and associations. Philosophically, behaviorism is essentially *mechanistic*. It speaks of energies and processes and outlaws mind or consciousness as a conditioning and controlling principle. Nothing is real but reflexes, variously associated, determined and elaborated. The behaviorist claims that what others call consciousness can be resolved into a refined type of reaction, a highly articulated response to more or less remote stimuli. Behaviorism, quite undismayed by the magnitude of its major premise, attempts to construct the science of psychology without reference to an integrating agency. It has long ago ceased to be merely an exploration of the physical level of human experience. It has become a dogma which relegates mind or self as so much rubbish to the void.

Philosophically and scientifically, behaviorism is palpably and deplorably defective, for it does not succeed in stating its case without the implications of mind. For example, the behaviorist, as we have seen, defines thinking as overt talking to ourselves. Again, he tells us that we can observe behavior. Why does he introduce such dynamic concepts as "ourselves" and "we" if psychology can dispense with their services? Furthermore, behaviorism has much

to say about the integrating of reflexes but it tacitly ignores the directive nature of mind as an organization of life impulses. It has not yet been demonstrated that consciousness or mind may be ignored or denied.

Behaviorism is also *deterministic*. One has to do what one actually does do. Man is a complicated organic machine. The feeling of the freedom of the personality which we in some instances possess is said to be illusory. The luscious sense of being captains of our own destiny, which is ours, the effort of making moral choices under difficulties which we put forth are according to behaviorism the natural products of the fact that we fail to trace the connection between our response and the stimulus which necessitates it. The decision we make seems to be spontaneous and original because the forces which mechanically induced it are unrecognized. The moral struggle is not real, for the world is closely and fatally articulated. The feeling of regret which we experience when we run counter to our ideals is akin to the feeling which possesses us when we discover that we have failed to add up a column of figures correctly. We only seem to control circumstances in order to realize what we call our purposes. Different possible courses of conduct are not really appraised as we may suppose and means are not consciously chosen and employed to realize higher values.

This conception is, of course, opposed to the philosophy of idealism. Over against determinism is the view of human life with its escape from mere impulse, its selected responses, its treasured meanings and even deferred values. According to functionalism with an idealistic background mind appropriates physiological structure. In fact, in the course of evolution function outlined structure. At times purposiveness in human behavior can be sensed. Not all reactions are to be viewed as random responses to stimuli, for some responses are subordinated to a plan, to a purposed outcome. Of course one's conception of freedom is bound up in a theory of reality. The mechanist, if he is consistent, cannot allow room for originality and moral initiative, for what he supposes to be mistakenly called the human spirit is not creative but itself the creation of blind forces. A prominent Chicago criminal lawyer, who may or may not be a behaviorist but who is a determinist, argues that capital punishment should be abolished because criminals, like all others, are not morally accountable. The man guilty, as charged, of high crime or misdemeanor, since he is the product of heredity and environment, may be confined during the rest of his natural life in a penal institution but he is not to be executed. It is to such sophistries that mechanism with its deterministic in-

ference can lead one. It is futile to claim that this view is not necessarily subversive of morals.

Extreme behaviorism pours unmeasured contempt on religion, grossly misrepresents its origin and true nature and would exterminate it. The idea of the supernatural, Watson affirms, had its origin among clever persons who were too lazy to work with their hands. They unscrupulously devised means for the control of others. They learned to dominate the less intelligent through fear. They gained elaborate control over others through the invention of signs, symbols, ritual and the like. The medicine men, as these charlatans were called, succeeded in accomplishing their purpose: they did not have to do manual work and enjoyed the best of everything. As the control of the medicine men became organized religious and temples were evolved. Fearsome gods were created, in fact God is a group or national medicine man. Watson is emphatically antagonistic to religion in any form. He does not concede that religion could have originated and evolved in a way other than the one he outlines. There is in his mind no alternative to the fearsome means of social control he calls God. That God may actually be a creative and benevolent Being working within the world of nature and man and manifesting himself uniquely in wisdom, beauty and goodness is evidently foreign to Watson.

The behaviorist who runs true to form, Watson continues, seeks to replace religion by experimental ethics based on objective methods. He predicts that the time will come when experimental ethics will have determined the manner of living which furthers the growth and the adjustment of the individual. Behavioristic ethics will decide whether it is best, from the standpoint of adjustments, to have one wife or many wives, prohibition or no prohibition, no divorces or easy divorces, to have a family life or never to know our own mothers and fathers. Watson is of course aware of the probability that such a course of experiments will encounter the opposition of the monogamous church-going element, and that the courage and independence of the experimenters will be tested to the utmost. He appears to assume that the ethical experience of humanity has to date been fatuous and futile.

Religion is defined as the conservation and *advancement of social values* by the more conservative behaviorists. At its best the religion of behaviorism is humanism. Religion and social adjustment on a biological basis are made co-extensive. Morals and religion coalesce. God is not an objective personal reality but a symbol of all that is socially valuable and desirable. God is the reflection of the best that we know. He is like an image of a good

man in a mirror, a mere image, a projection of one's conception of duty to the race, a symbol and an abstraction. When we search for him by looking at the back of the mirror we behold nothing.

Still others under the influence of behaviorism conceive of religion as any form of idealism. Any habitual and regulated enthusiasm is by these supposed to be religious. The aspirations and dreams of a man in so far as they control him constitute his religion. Religion is often interpreted as an escape, like music or poetry or the drama, from the monotony or the raw facts of human existence. It serves as a release from inner tension. Religion imparts to life an artificial glow and color and flavor which make our lot more tolerable until death mercifully delivers us.

Prayer resolves itself into *communion with oneself*, or fellowship with other human beings. It is serious meditation and reflection on personal problems having a social bearing, an effort to find the way of love in a perplexing situation. The prayers which Christ himself mistakenly directed to a personal God were in reality the mental processes called forth by physical stimuli. Since God exists only in the imagination of men of arrested mental development, the religious life of Jesus is to be discredited and much of his teaching is to be disregarded. The mystic tradition is rejected. It should be said in passing that it is possible to entertain any of the above notions of religion without being a behaviorist of any sort.

The positions of even the moderate behaviorists as here summarized are far from invulnerable. Not every form of idealism can be called religious if the term religious is allowed its definite and proper content. Religion is after all an attitude toward a Determiner of destiny, the regulation of life in its totality by a personal or social relation to God. Religion is more than the conservation of social values, more than an intelligent enthusiasm for humanity. The Christian looks to a superhuman power for inspiration and guidance in the building of the commonwealth of goodwill. In the arresting phraseology of Donald Hankey, "religion is betting your life that there is a God." Behaviorism in various forms and religion thus defined are incompatible.

And when at last death stares the strict behaviorist in the face, he will, if true to his creed, console himself with the reflection of the prospect of an earthly immortality in two modes, biologically he survives and achieves immortality in his offspring, socially immortality is his in terms of his deeds, his contributions to society, the influence which he has exerted on others. The mental processes begun when the reflexes reacted to stimuli stop at death, and life, having been but a function of matter, *sputters out into nothing*.

The doctrine that man, as a conscious being, is destined to survive the shock of death is rejected as a childish absurdity beneath the dignity of an educated person.

Behaviorism, especially in its unrelieved form, is scientifically inadequate since it presumes to describe human nature in its entire scope in terms of responses to internal and external stimuli. Its methods and contributions within the domain of the physiological can be gratefully accepted. Its philosophical implications and affiliations are frankly atheistic and deterministic, and as such constitute a menace to Christian thought and practice. Ethically it leans toward an extreme pragmatism which ignores the moral insights and contributions of the greatest spiritual leaders of the race. The human spirit, with its moments of transillumination and transformation by a mystic experience, is relegated to the scrap heap which humanity in its upward stride has accumulated. Mind is after all a complication of reflexes without self-determination. And the grave engulfs all save biological continuity in posterity and the social impetus one has released.

It is good to know that many thinkers have not bowed the knee before rigid and undeviating behaviorism, that there are men of creative intelligence to whom Christ is still "the way, and the truth, and the life."



MYSTICISM AND MODERN RELIGION

ROBERT C. STANGER

Whatever the prophets of gloom may say about this present age, there can be no doubt that there is today a wide-spread interest in religion. This is evidenced by nothing so much as by the religious controversies going on around about us. Wherever religion is still the subject of discussion, sometimes heated discussion, it cannot in any sense be termed a dead issue. Discussions can have a very salutary effect in the life of the church. Nothing is more likely to clarify the issues and to bring us to the core of truth than free and open discussion, provided it be free from the blight of animosity, personal prejudice and fanaticism. These always serve to obscure issues. Historically speaking, this much is true: the controversies in the church have almost always concerned themselves with opinions about essential truths and not with the essentials themselves. The conflict has centered about theories and interpretations and not about loyalties. In other words the question at issue is not whether there be a God or not, but as to how this God is to be thought of; not as to whether Jesus is our Savior or not, but as to how saviorhood is to be interpreted and understood; not as to the centrality of the Kingdom of God in the divine program, but as to our attitudes toward that Kingdom and the consequent duties devolving upon us. It cannot have escaped the notice of us all, that no matter what the shade of theological opinion, there are men of unimpeachable life and singular character in all camps. Most of us have no doubt had the experience of having certain individuals described to us as "dangerous heretics," leading us to believe them to be the very incarnation of evil; only to find upon personal acquaintance with those so described a beauty of character, a winsomeness of life and a Christ-likeness of soul that at once perplexed and reassured us. One conclusion that is frequently drawn from such experiences is that "it is not the doctrine, but the life which counts"—which, after all, is a rather superficial conclusion. Doctrines are not unimportant. There can be no great living without great conviction. The two go hand in hand. But, on the other hand, let it be pointed out that neither are doctrines fixed and unchanging entities. Doctrines are temporary expressions of eternal truths. They are the great convictions of the soul expressed in the thought-forms of the time. The shell or skin of every live and progressive creature must be elastic enough to provide for changed conditions and eventual growth. The current controversy in the church is nothing so much as a conflict between two types of mind: the *static* and the *progres-*

sive. The one loves the old house with its weather-beaten walls and its time-stained interior, and feels perfectly at home there; the other longs to dwell in a more modern house with modern conveniences and built of materials close at hand. Some of us are by nature stay-at-homes, others are adventurers. We need both types of mind. They counterbalance each other. A religion altogether conservative will die of dry-rot. A religion in which liberalism has unbridled sway will soon find itself wandering among the stars and cutting off its own foundations.

All of this brings us to the central question of this paper: What is the heart of religion? If not in doctrines, where? The question of authority in religion is involved here—a very ancient question, to be sure. We are familiar with its historical answers. The ancient church said and the Catholic church still says: the authority lies in the church. We believe because the church teaches thus and so! But not so said Luther and the reformers. "Popes and councils may err." The church is not infallible. Where then lies the authority? In the infallible Word of God, the Bible. We believe because the Bible says so. There is an element of truth here. Yet it is perfectly evident that the tyranny of the Word may be just as baneful as the tyranny of the church. There have not been lacking voices, in Reformation days and increasingly since that time, who have looked for the basis of authority not in outward decrees nor in outward standards, but in inner experience. We believe, because we have experienced something in our own hearts. This places the emphasis not on externals, but on the inner life, and that is where the emphasis in religion belongs. Finally every external authority must be validated by inner experience.

Placing the emphasis thus on inner experience, certain conclusions at once become evident. The test of a Christian is not correctness of theological belief but quality of life." Not all who say unto me Lord, Lord, shall enter into the Kingdom of heaven, but they who do the will of my Father." How strongly Jesus emphasized this truth! In his discourse on the Last Judgment, as recorded by Matthew, the basis of judgment is not theological but ethical. Not, have you been doctrinally correct, but have you fed the hungry, clothed the naked? That is where the emphasis belongs. Life is always greater than any intellectual statement concerning it. If anything seems clear to us from a study of the life and teachings of Jesus it is this: that to him the inner life was of primary importance, and that he seemed to be singularly unconcerned about some of the traditions and beliefs of his race, and that he was very severe with those who harped on the externals of religion and missed its real spirit.

A new appreciation of the place of *mysticism* in religion seems to us to be essential. There can hardly be any real religion without mysticism. It is the very heart of vital religion. What do we mean by mysticism? It is a very much misused and a very much misunderstood word. To some it suggests something mysterious, intangible, veiled, unreal, something to be viewed with suspicion and to be guarded against. By "mysticism" we mean in simple terms: an *immediate experience of God*. In other words, it is the sense of the presence of a Being or a Reality larger than ourselves with which we have contact. Rufus Jones, one of America's great exponents of the mystic life, defines it as "an overbrimming experience of contact and union with a life larger than our own which impinges on our souls." In mysticism one has an immediate or intuitive experience of the Divine, through other than the usual means of perception and reasoning. There are certain things which we know, not because we have perceived them with our senses or grasped them with our mind, but we simply *know* them, because intuitively we have felt them. It is an experience hard to describe in words. We may understand it better by beginning with nature mysticism. Most of us, no doubt, have had the experience of a strange feeling of elation and expansion and reality when face to face with the glories of nature, perhaps in the mountains or in the woods, or by some quiet lakeside or under the stars on a quiet night, a sense of a Presence, of being face to face with Reality, of being in the very presence of God. We cannot explain it, we know not how or why; we simply feel and know that we are face to face with a Presence greater than ourselves. Wordsworth has expressed it so well. His words have a certain vagueness, they lend themselves to nature mysticism, but they deserve to be quoted:

I have felt

A Presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean, and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man.

Such an immediate sense of presence and of fellowship with the Divine is what we mean by mysticism.

We must distinguish at the very outset between two types of mysticism: the *mild* and the *extreme*. We have begun with a description of the milder type. This type of experience is found in

the life of perfectly normal persons. Let us cite some typical expressions of this milder form of mystical experience. Here is one person's testimony: "I have experienced God's presence so that I felt the lack of nothing and feared nothing. It is hard to describe the feeling, but everything seems bright and clear ahead, and I feel as if I had the support of some great unimpeachable authority behind me. I feel as though I were not standing alone." There is another: "At times God is very real to me. At such times he seems nearer and more real than any human being could be. There have been times in my life when I have believed myself to come consciously into the presence of God. Sometimes this has occurred when I have been in sorrow or fear or dread. But sometimes I have felt this Presence without any special reason for it—for example when I have been alone outdoors or reading something that touched me by its beauty and truth, I have felt the glad sense that He was near. Such experiences while they last make me feel that I have come to my true self. They are accompanied by no emotional excitement only by a deep peace and gladness." These are only descriptions of mystical experience. Yet these citations will give us a fair idea of the nature of the experience. Briefly analyzed these are the essential features: 1) A sense of being in touch with God. 2) This is accompanied by a sense of absolute certainty and a conviction of the reality of God. 3) This experience brings a sense of confidence and peace and optimism into life. 4) The experience is not constant but occasional. There are periods when this contact with the Divine is gloriously real. There are also periods of "dryness" or depression, unilluminated by the mystic gleam. Sometimes a sense of sin or moral shortcoming places a barrier between us and the Divine, and the experience of sin forgiven restores the sense of fellowship with God again. 5) The practise of silence and solitude is best suited to induce the mystic experience. By withdrawing into some quiet spot and by stilling the distracting noises of the world the reality of the spiritual world becomes more clear. "Be still and know that I am God."

Anyone who is given to the practise of prayer should have little difficulty in understanding the mystic experience. In fact, it may truly be said that prayer is really in vain unless it induces this experience of fellowship and communion. The heart of prayer is communion.

"Speak to Him, for He hears; for Spirit with Spirit can meet, Closer is He than breathing, and nearer than hands and feet."

Tennyson.

One instinctively thinks of Jesus in connection with this type of mysticism. Jesus was the Master Mystic. The underlying characteristic of his personal religion was this glad sense of fellowship with God and of constantly living in His presence. "I and the Father are one." Jesus never argued about God; he experienced Him. This sense of fellowship filled his life with a glorious peace and a remarkable poise. Sometimes there came in his life also periods when he missed the mystic fellowship, as when he struggled in Gethsemane and felt forsaken on the cross. Yet the fellowship was quickly reestablished. He also practised silence and meditation, withdrawing often in the midst of a busy week into the quiet of the hills to spend the night in communion with God. So in mystic communion the fountains of his energy were replenished.

We have tried thus to analyze the features of the milder and normal type of the mystic life. We would not be fair in our treatment of the subject, however, if we did not concern ourselves also with the more extreme types of mysticism and the more or less unusual manifestations of it. It is mysticism as exemplified in the lives of the great saints, in whom the experience is carried to such an extreme, as to differ radically from its milder forms. One of the characteristics of the extreme mystical experience is its intensity, especially its intense emotionalism. There is an intense longing for the Divine, expressing itself in a real passion of desire and aspiration (*Sehnsucht*), and an intense longing for union with God, with an almost fanatical moral earnestness. The method used for the cultivation of this type of mystic experience is first of all negative: the act of purging the soul of all sinfulness and worldly desires. The body is often felt to be a hindrance and needs to be mortified. This gives rise to the asceticism of the great saints. Various austerities are practised, in order to achieve freedom from the body and its passions. Having thus prepared himself through a process of purgation the mystic seeks to induce the desired experience through a process of meditation. This process may best be explained in terms of auto-suggestion. The centering of the attention on God leads to what Brother Lawrence called the "practise of the presence of God." The practise of prayer, with the various externals of prayer carefully attended to (solitude, postures, etc.), induces a closer union with God. All of this leads up to the crowning experience, known as "ecstasy," which is the great goal of the extreme mystic. Now the mystic saint is carried almost beyond his body. His whole being is lost in union with God, and is suffused with an intense joy and an inexpressible peace. Sometimes the ecstasy is accompanied by a trance state, in which the subject loses consciousness. Visions are seen; Christ and various

saints are seen; great mysteries are clearly understood. Suddenly the mystic sees into the very truth of Being; he sees with the "eyes of the soul"; he "understands all mysteries and all knowledge." Usually he is not able to explain the new insight upon returning to consciousness again. Illustrations of this extreme type of mysticism can be found in such lives as those of St. Theresa, St. Francis, or St. John of the Cross. The limits of this paper forbid our quoting at any length from their lives.

A critical analysis of this extreme type of mysticism reveals certain characteristics. In the first place, the experience is usually pathological, involving a disturbance of the nervous system, accompanied by physical disturbances and often also mental dissociation, bordering on hysteria. It is a peculiar fact that so many of the great religious geniuses have been neurotics. St. Paul himself, as he intimates in several passages, had his physical frailties, his "thorn in the flesh," and was himself given to trances and visions. This extreme mysticism is accompanied by an intense emotionalism, sometimes bordering on, if not actually merging into eroticism. In fact, the ecstasy or "rapture" is oftentimes called "spiritual marriage," and nuns are known to have worn marriage rings, having been "spiritually married" to Christ, and expressing their union with the Divine in almost sexual imagery. Psychologically this extreme of mysticism is readily explained. Perhaps the extremes to which mysticism may be carried have prejudiced some minds against it and have caused many to view it with suspicion. It would be as fair, however, to throw all religion overboard, simply because some religious folks are "Holy Rollers," as to waive mysticism aside, simply because it may be carried to fanatical extremes.

Let us understand mysticism, then, as an immediate experience of God. It is this which gives vitality to religion. Religion is not a "faith once for all delivered," but an experience constantly recurring. Faith is never merely a dry mass of inherited tradition, but a living contact with the spiritual world. How potent the influence of mysticism in religion has been a very fleeting glimpse into history will reveal. In fact, nearly all great religious leaders have been mystics.

No one has had so strong and determining an influence in the shaping of the Christian religion as St. Paul. The whole theology of Paul centers about his inner experience. The key to his whole system is his conversion experience, with its revelation of the living Christ. The Lord Christ is now a "life-giving spirit." Divine energies are working in his heart. "I live, yet not I; Christ liveth in me." The key to the theology of Paul is found here. It is

"Christ in you the hope of glory." Through mystical union with Christ man attains full and free salvation. Paul also had some of the more extreme forms of mystical experience. He has visions and revelations of the Lord; he has seen the Lord Jesus with the spiritual eye. He has ecstatic experiences in which he is "caught up into the third heaven" and hears unutterable things. He comes to have a wonderful "gnosis" or knowledge ("the spirit searches all things, even the deep things of God"). The wonderful thing about Paul is that he is never carried away by these extremes. He always endeavors to translate these spiritual energies and insights into practical channels. To have contact with God through Jesus Christ, that to Paul is the glory of the Christian life and its motive power.

The Old Testament prophets derived their authority from the mystic experience. "Thus saith the Lord," "the hand of the Lord is upon me": such convictions are born out of a first-hand experience of contact with God.

One of the great figures in the history of Christian doctrine is Augustine. His famous "Confessions" constitute a great spiritual autobiography, revealing among other things the mystical trend of his experience. Perhaps this is nowhere so well expressed as in his famous sentence, containing the mystic view of a man's true relation to God: "Thou hast formed us for thyself and our hearts are restless until they find rest in Thee."

It is very interesting to trace the influence of mysticism in the life of Luther and in the achievement of the Reformation. Essentially the Reformation signified a turning from external authority to inner experience; the discovery of the futility of a religion of external works and a new emphasis on the grace of God at work in the human heart. The key to the Reformation, as to every vital movement in church history, is the new experience in the heart of a man, in this instance in the heart of Luther. This finding of a "gracious God" in vital experience marked a turning point in history. The writings of a mystic such as Meister Eckhart did much to pave the way for the Reformation and to influence Luther himself. In pre-Reformation days the mystics were eagerly heard by thousands who yearned for a more vital kind of religion than the church had afforded them. Not only the influence of Eckhart, but also of the famous mystic preacher, Johannes Tauler, is noticeable in the life of Luther. It is noteworthy that Luther republished the little classic of mysticism, so well known under the title "*Theologia Germanica*," and that he said that next to the Bible and St. Augustine he had learned more from this little book of mysticism than from any other book "of what God, Christ and all things are."

When this mystic glow of early Lutheranism gave way finally to the stiff, confessional orthodoxy of the 17th century, and the living experience was again choked by doctrinal confinement, a new movement began, basing itself again on vital personal experience, as for instance in the pietistic circles of southern Germany. The German pietists were real mystics of a sane and conservative type. To them religion was more than orthodoxy and doctrinal correctness. They felt that something more was necessary, namely a glowing heart experience of fellowship with God. They gave themselves to prayer and the development of the spiritual life and to the graces of spiritual living. It need hardly be emphasized how much we in the Evangelical Synod owe to these pietistic circles. The very spirit and genius of our church was cradled there. The roots of our church go back not so much to confessional Lutheranism as to German pietism, with its emphasis on the living experience.

A similar development in England is that represented by George Fox and the Society of Friends or the "Quakers", with the emphasis on the Inward Light. To this day Quakers have stood courageously and unhesitatingly for spiritual religion at its best, and it has flowered out into lives of real depth and beautiful quality and real power.

In conclusion it may be well to point out some of the dangers to which mysticism is particularly prone. In the first place, there is the danger of its lapsing into a *quietism* which is not conducive to aggressive moral effort. It tends toward withdrawal from the world and active participation in its problems. The medieval saints may well be criticized on this score. William James correctly says, in speaking of St. Theresa: "It is a pity that so much vitality of soul should have found so poor employment." The other danger into which mysticism may lapse is that of *extreme individualism*, due to its stress on individual experience, to the exclusion of emphasis on the common body of belief. The need of our times is for a practical mysticism, emphasizing again the inner life and a vital experience of fellowship with God, but finding in that experience the inspiration and dynamic for real service to the present-day world. It is the constant marvel of the life of Jesus—this constant balance of intake and output, living in direct communion with God, and finding in that fellowship the inspiration and the vital strength that sent him out to live a life of service. To come into living contact with God is to come into touch with Eternal Energy, and to open the door of our life to the influence of Divine Power. It is such a vital conception of religion which our day and age needs. The characteristic of our age is outward expansion. The

need of our age is inward deepening. Our great task is that of leading our present age back to the Fountain of Life. Perhaps the most subtle heresy of all is that which would place the emphasis in religion where it never belongs, in outward conformity rather than in heart experience. The danger in religion has always been the confusion between the outward shell and the inner kernel. Hence the conflict of prophet and priest, of Jesus and the Pharisees. The church can tolerate differences of opinion, but not differences in loyalty. When we speak the language of theology we may differ; but when we speak the language of the heart we find our true unity.



Die „Religion Jesu.“

Von Professor Dr. W. Baur.

I.

Im allgemeinen.

Man spricht von der „Religion Jesu“ gern in jenen Kreisen, die, um das eigentlich Evangelische am Christentum festzustellen und festzuhalten, streng zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesu Christo unterscheiden. Unter jenem versteht man dann seine Predigt, aus der man eben seine religiösen Anschauungen und Forderungen herausstellt. Alles andre, besonders das, was Paulus und nach ihm das vierte Evangelium (denn so ist nach dieser Denkweise die Reihenfolge) über Jesum als den Christ und Sohn Gottes lehren, geht dann über die Religion Jesu hinaus. Man sieht darin schon Theologie, nicht mehr einfache Religion.

Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, ohne Vorurteil, aber aufgrund der Worte Jesu, wie sie hauptsächlich die Synoptiker überliefert haben, festzustellen, was an dem Ausdruck „Religion Jesu“ sei. Die Sache ist nicht gerade einfach; denn die heute so oft gehörte Redensart von Jesu Religion wird von mancherlei Schwierigkeiten gedrückt.

1. Schwierigkeiten.

Zunächst besteht keine Einstimmigkeit in bezug auf das, was wir unter Religion zu verstehen haben; denkt man aber an eine bestimmte historische Ausprägung derselben, dann fragt es sich: Welche von diesen ist gemeint? Die jüdische? Das läge am nächsten. Oder ist es eine neue, von Jesu erst aufgebrachte? Das wäre dann die christliche; nur daß diese schon eine bald zweitausendjährige Entwicklung hinter sich hat, dazu eine recht verwickelte und widerspruchsvolle. Doch hier machte man geltend, gerade deswegen wolle man zur Religion Jesu zurück, um die christliche in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erfassen und von all dem Beiwerk zu säubern, das von vielen Seiten her der einfachen und undogmatischen Religion Jesu zugefügt worden sei.

Das ließe sich am Ende hören; aber nun erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wenn wir lernen wollen, worin die Religion Jesu bestand, dann sind wir ausschließlich auf das Neue Testament angewiesen, das heißt auf eine Sammlung von 27 Schriften, die aus allerlei Beweggründen und zu mancherlei Zwecken geschrieben sind, nur daß keine gerade darauf angelegt ist, uns mit der „Religion Jesu“ bekanntzumachen. Die Verfasser stehen alle unter dem Eindruck, daß Jesus selbst Gegenstand der religiösen Verehrung sei. Sie nennen ihn Sohn Gottes und Herrn; sie sagen von ihm, er sei der Geist, das Haupt der Gemeinde, ihr Eckstein, das Ebenbild

des unsichtbaren Gottes, das Organ der Schöpfung, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Anfänger und Vollender des Glaubens usw.

Sucht man die Schriften heraus, die uns über sein Leben berichten und seine Worte überliefern, dann wird man auf die Evangelien verwiesen, und hier gibt es wieder Schwierigkeiten besonderer Art. Bekannt ist das synoptische Problem, zu dem dann noch das johanneische kommt. Ist das vierte Evangelium nur „der Traum eines alten Mannes“ (!), was wollen wir dann mit dem Buch machen? Wir sind doch nach beinahe 2000 Jahren unmöglich imstande, richtiges und verkehrtes daran zu unterscheiden. Beschränken wir uns also auf die Synoptiker, von deren Bericht die konservativ gerichteten unter den Kritikern zugeben, daß er uns „im Wesentlichen“ ein treues Bild von Jesu Leben übermittele. Will man dann besonders an die Herrenworte herankommen, so wird es sich empfehlen, hauptsächlich das erste Evangelium zu verwenden, weil in ihm die sogenannte Redenquelle stark benützt wird; von ihr wird ziemlich allgemein angenommen, daß sie auf den Apostel Matthäus zurückgehe. Ob, wie schon vermutet worden ist, mit diesen Worten und Reden Jesu, wie sie nach Papias von Matthäus in hebräischer Sprache zusammengestellt worden sind, auch die dazu gehörenden Taten aufgezeichnet wurden, kann natürlich niemand wissen; unmöglich wäre es nicht, nicht einmal unwahrscheinlich. Für unsern Zweck steht dieses Evangelium an der Spitze, eben weil es die Redenquelle so stark zu Wort kommen läßt.

Alle diese Erwägungen stehen natürlich in der Luft, wenn man mit den extremen Kritikern der Ansicht ist, daß wir überhaupt nicht mehr feststellen könnten, was Jesus gesprochen habe. Wir hätten dann in allen Evangelien Berichte vor uns, denen nur insofern historische Bedeutung zuzuschreiben wäre, als sie uns zeigen, was die Schreiber von Jesus dachten, wie sie ihn sich zurechtlegten, ihn, der einen solch gewaltigen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat. Diese Ansicht hat Otto Borchert in seinem Buch „Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu“ (im Eden Publishing House zu haben) durch den Hinweis auf das „Mergerliche“ an Jesus gründlich widerlegt.

Wie schwierig es ist, sich ein deutliches Bild von Jesu Religion zu machen, wird noch weiter zutage treten, wenn wir uns im Folgenden ein wenig mit dem Wort „Religion“ befassen.

2. Zum Verständnis der „Religion.“

Ehe wir zusammenstellen, was für das Verständnis der Religion Jesu nötig und wichtig scheint, müssen wir uns erst über das verständigen, was man mit dem Wort „Religion“ eigentlich meint. Dieses Wort findet sich ja fast in allen Sprachen der gebildeten Welt. Ob man auch überall den gleichen Gedanken damit verbind-

det? Mit den Scholastikern dabei einfach an das Christentum zu denken, geht nicht, auch abgesehen davon, daß auch dieser Begriff (Christentum) gar vieldeutig ist. Das Wort Frömmigkeit dafür zu setzen, empfiehlt sich ebenso wenig, da es wohl einen Teil der Religion, aber nicht das Ganze deckt. Ob man nun das Wort „religio“ von „relegere“ oder von „religare“ ableitet, immer drückt es ein Verhältnis, eine Beziehung des Menschen zu Gott aus, was immer man sich unter diesem auch denken mag. Es gilt aber im Auge zu behalten, daß dieses Verhältnis praktisch getrübt ist, ein Umstand, der oft übersehen wird. Nach biblischer Auffassung, also nach Meinung der Juden und Christen, wurzelt es in einem göttlichen Schöpferakt. Der Mensch ist religiös veranlagt und hat Religion, weil er von Gott so geschaffen ist, daß er ihn erkennen und lieben kann (was immer die Sünde hier verdorben hat, soll nicht weiter ausgeführt werden). Der Mensch ist nicht nur für die Welt, sondern recht eigentlich für Gott geschaffen, nicht weil Gott dabei etwas sucht, sondern weil er etwas gibt und immer der Gebende ist.

Wenn Schleiermacher den Sitz der Religion in dem schlecht-hinigen Abhängigkeitsgefühl findet, so bleibt zwar unverständlich, wie der Mensch je von Gott abfallen konnte; aber insofern auch der gefallene Mensch noch Religion hat, so wird ersichtlich, daß diese Theorie ein Moment der Wahrheit in sich schließt. Sind wir von Gott geschaffen, dann sind wir auf einzigartige Weise von ihm abhängig, und sind wir als erkennende Wesen zur Vernunft erschaffen, so muß die Ahnung dieser unsrer Herkunft uns ein deutliches Gefühl der Abhängigkeit von Gott vermitteln, einerlei wie wir persönlich zu diesem Gott stehen.

Zum Verständnis der Religion gehört aber auch noch dieses: Nirgends begegnen wir der Religion anders, als in religiösen Individuen und Gemeinschaften, in Riten, Handlungen, Dogmen, heiligen Büchern usw., das heißt wir haben es mit verschieden ausgeprägten konkreten Religionen zu tun, wir sehen uns einer Vielheit der Religionen gegenüber. Wobbermin („Das Wesen der Religion“) unterscheidet zwischen Vielheits- und Einheitsreligionen, wobei er die „landläufigen“ Bezeichnungen, polytheistisch und monotheistisch, als unzulänglich fallen läßt, obwohl er die „Intention“ dieser Terminologie als durchaus berechtigt anerkennt. Bei beiden Religionsgruppen kann entweder die mystische oder die ethische Tendenz zur Vorherrschaft gelangen. Innerhalb der Vielheitsreligionen unterscheidet Wobbermin zwischen primitiven und Volksreligionen; innerhalb der Einheitsreligionen stellt er obenan die Gesetzesreligionen (wegen ihrer inneren Verwandtschaft mit den Volksreligionen); den Gesetzesreligionen stehen die kontemplativen Erlösungsreligionen gegenüber. Das Christentum gehört in eine Klasse für sich, insofern es die Momente ins Gleichgewicht bringt, die

bei den Erlösungs- beziehungsweise Gesetzesreligionen nach der einen oder andern Seite hin eine innere Unausgeglichenheit zur Folge hatten.

Und nun: Welcher Gruppe gehört die „Religion Jesu“ an? Am schnellsten ist man damit fertig, wenn man einfach behauptet, seine Religion sei die jüdische, beziehungsweise die der alten Propheten gewesen; das ist weniger lächerlich und enthält mehr Wahrheit, als die eigentlich komisch anmutenden Behauptungen gewisser Deutschthümler, die aus Jesu durchaus einen Germanen machen wollen. Genau besehen, paßt freilich die Religion Jesu (und da er ein wahrhaftiger Mensch war, darf man den Ausdruck nicht kurzer Hand abweisen) weder in die Klasse der Gesetzesreligionen noch in die der kontemplativen Erlösungsreligionen, und ihm einfach die christliche zuzuschreiben, geht ebenso wenig. Aber, kann man sagen, seine Religion ist gewiß den Einheitsreligionen zuzurechnen; er hatte doch ein einheitliches und keineswegs gespaltenes religiöses Bewußtsein; er fühlte sich doch rein abhängig von der Macht, die über der Welt und hinter der Welt steht, von der Macht, die er „Vater“ nennt? Oder ist da noch mehr zu sagen? Hier stehen wir vor einer großen Schwierigkeit.

Versuchen wir es nun einmal, uns in seine Religion hineinzu fühlen; denn ohne das kommen wir überhaupt zu keinem wirklichen Verständnis seiner Beziehung zu Gott. Versuchen wir unser Möglichstes.

3. Die religions-psychologische Einfühlung.

Das Abhängigkeitsgefühl.

Es ist ausgesprochen in der Bezeichnung Gottes als des Vaters. Nirgends nennt Jesus den Vater seinen Herrn, wohl aber den Herrn Himmels und der Erde. Ist die Religion wesentlich in einem Beziehungsverhältnis zu der Ueberwelt zu suchen, wie Wobbermin meint, so nennt Jesus hier den objektiven Gehalt dieser Ueberwelt. Es muß aber gleich darauf hingewiesen werden, daß Jesus sich in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott wußte; man beachte den Wechsel im Fürwort an andern Stellen: mein Vater, euer Vater; unser Vater nur im Vaterunser, wo er die Jünger anleitet, wie sie beten sollen. Dann: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater denn nur der Sohn.“ Schon der zwölfjährige Jesus fühlt etwas davon: „Wisset ihr nicht, daß ich sein muß“ usw. „Ex ungue leonem.“

Das Gehörigkeitsgefühl.

Wie die Bergpredigt zeigt, hatte Jesus eine hohe Meinung von den Armen, Leidtragenden, Sanftmütigen usw.; er war also selbst ein Mensch, der sich unter die Schicksalsschläge beugt, aber

dabei nicht verliert, sondern gewinnt. Er glaubte an eine göttliche Ordnung, die auch das den Menschen Unangenehme und sie in vielen Fällen Schwächende zu ihrem Segen zu benützen weiß. Seligsein heißt in Gott geborgen sein; dieses Gefühl hat ihn nur vorübergehend einmal verlassen, am Kreuz; dann aber: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände.“

Bei der Stillung des Sturmes spricht er: „Warum seid ihr so furchtsam?“ Jesus vermisst bei den Jüngern den einfachen Glauben, der das Gefühl der Sicherheit auslöst. „Ihr Kleingläubigen“ (Matthäus). „Wie, daß ihr keinen Glauben habt?“ (Markus). „Wo ist euer Glaube?“ (Lukas). Rückschließend auf Jesu Religiosität, dürfen wir sagen, daß es ihm ganz natürlich war, sich in Gottes Gut zu wissen. So hatte die sogenannte Natur keine Schrecken für ihn.

„Nun sind auch alle eure Haare auf dem Haupt gezählt.“ Mein Sperling fällt auf die Erde ohne „euren“ Vater. So drückt sich das Geborgenheitsgefühl aus, ungeachtet der Tatsache, daß Jesus sich hier, wo es doch so nahe lag, nicht mit den Jüngern zusammenschließt.

Bei Markus finden wir das bezeichnende Wort: „Er verwunderte sich ihres Unglaubens.“ Für Jesus ist der Glaube das natürliche Verhalten: Geborgen in Gott.

Das Sehnsuchtsgefühl.

Wenn Jesus in der Bergpredigt sagt: „Wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein,“ so gibt er hier dem Sehnsuchtsgefühl konkreten Ausdruck; der Schwerpunkt der Religion Jesu liegt im Jenseits. Es ist zuzugeben, daß im Leben Jesu dieses Gefühl der Sehnsucht nach Gott gegenüber dem Gefühl der Geborgenheit in Gott stark zurücktritt. Fast nur im Hinblick auf die Schwere seiner Aufgabe macht es sich geltend: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon“; doch, als in seiner letzten Not am Kreuz das Geborgenheitsgefühl verdrängt war, da findet das Sehnsuchtsgefühl einen ergreifenden, überwältigenden Ausdruck: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Auch sonst finden wir Jesu Seele tief erregt im Blick auf die auftauchenden Schwierigkeiten, besonders bei den Leidensverkündigungen. Markus erzählt uns, wie die Jünger auf der letzten Reise nach Jerusalem sich entsetzten, hinter Jesu hergingen und sich fürchteten. Warum wohl? Was mag da in seiner Seele vorgegangen sein und auf seinem Gesicht sich abgemalt haben? Gewiß war auch das Gefühl der Sehnsucht dabei, endlich zur Ruhe zu gelangen; vielleicht gehört auch der Ausruf hierher: „O du ungläubige und verkehrte Art, wie lange soll ich bei euch sein?“ Man beachte aber, daß dies alles sich um die Vollendung seiner Aufgabe dreht.

Das Seligkeitsstreben.

Tritt schon das Sehnsuchtsgefühl bei Jesus in den Hintergrund, so natürlich auch das damit verbundene Seligkeitsstreben. Das Bild Jesu in den Evangelien macht nirgends den Eindruck, als ob er die Seligkeit, das heißt die ungestörte Gemeinschaft mit Gott erst zu erstreben hätte. Immerhin ist zu beachten, daß Jesus sich, wie es scheint, gewohnheitsmäßig in die Stille zurückzog, um ungestört zu beten. Darum: „Bete zu deinem Vater im Verborgenen,“ auch aus diesem Grund, um ungestört zu sein. Besonders deutlich verweist uns der Spruch vom Schätze sammeln auf das Seligkeitsstreben: Sammelt euch Schätze im Himmel, und dann der einzigartige Satz: „Trachtet am ersten nach dem Reich und der Gerechtigkeit Gottes.“ Wir werden diesen Spruch noch nach einer andern Seite hin zu betrachten haben; wir würden aber etwas Wesentliches übersehen, wenn wir in ihm nicht das fundamentale Seligkeitsstreben ausgedrückt fänden, das wir selbstverständlich auch in Jesu Seele zu denken haben, da er doch als Erdenpilger der himmlischen Heimat entgegenstrebte und sich um Nahrung und Kleidung keine Sorgen machte.

„Eins aber ist not.“ Die Werke zerstreuen den Sinn und richten ihn auf das Vergängliche, so notwendig die Beschäftigung mit diesem auch zeitweise sein mag. Das gute Teil ist die Seligkeit in der ungestörten Gemeinschaft mit Gott; darnach verlangt das Menschenherz, und der also die Maria lobte: „Sie hat das gute Teil erwählt,“ der hat seine Kritik aus der Tiefe der eigenen Seele geschöpft, nur daß sein Seligkeitsverlangen, wie die Evangelien zeigen, gerade auch die synoptischen, in der Regel durchaus gesättigt erscheint und darum kaum zutage tritt. Jesus war reich in Gott.

Wer Gottes Wort hört und bewahrt, der ist selig; denn so wird er ewiger Werte teilhaftig und Jesu verwandt. Das Streben nach Seligkeit findet seine Sättigung in Gottes Wort, das man hört; es muß aber der darin geoffenbarte Wille Gottes befolgt werden, und damit sehen wir uns dem Verpflichtungsbewußtsein gegenüber, das sich im Zusammenhang mit dem Seligkeitsstreben entfaltet.

Das Verpflichtungsbewußtsein.

Daß gesättigtes Seligkeitsstreben das Bewußtsein der Verpflichtung Gott gegenüber keineswegs dämpft, sehen wir an Jesu Beispiel. Die Sache wird sich (bei uns) wohl so verhalten: Das Gefühl des Mangels an Seligkeit mag uns anspornen, nach ihr zu streben; dieses Streben stößt auf Hindernisse, und so fühlen wir, daß wir in Gottes Schuld sind; daraus folgt ein deutliches Bewußtsein unsrer Verpflichtung ihm gegenüber. Von einer derartigen Verwicklung ist bei Jesu nichts zu finden. Die Kraft der Seele, die bei uns verzehrt wird im Streben nach Befriedigung, deren

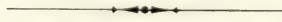
Mangel wir bitter empfinden, bleibt bei ihm frei, um Gottes Willen zu tun. Diese Freiheit enthält aber den Antrieb, seiner Pflicht Gott gegenüber allezeit nachzukommen; denn es ist ausgeschlossen, daß Jesus jene freie Seelenkraft verkümmern ließ. Sein ganzes Leben beweist, daß er gerade in dieser Hinsicht ein deutliches Bewußtsein seiner Verpflichtung Gott gegenüber besaß. Darum tritt eben dieses so stark zutage, daß ihm gegenüber das Seligkeitsstreben so gut wie verschwindet. Jesu Religion hatte freilich eine mystische Grundlage, aber die mystische Tendenz schlägt sozusagen immerfort in die ethische über, das heißt das Mystische wird immer fruchtbar gemacht für das Ethische.

Jesus legt den Nachdruck mehr als einmal auf das Tun des göttlichen Willens. Er stellt es so hoch, daß er von ihm behauptet, es begründe eine Verwandtschaft zwischen ihm selbst und den Menschen, die Gottes Willen erfüllten; eine geistliche Verwandtschaft, die er der leiblichen vorzieht. Die Reinhaltung des göttlichen Auftrages, daß dieser unverworren mit irdischen Verunreinigungen bleibe, gehört mit zur Ausprägung des Verpflichtungsbewußtseins, wie es im Herzen Jesu lebte.

Dieses Bewußtsein läßt ihn dem Petrus gegenüber das harte Wort sprechen: „Geh dich, Satan, von mir.“ Menschliches Wohlmeynen wird Jesu zur Versuchung, wo es sich dem Muß des göttlichen Auftrages und Willens entgegenstellt. Der Leidenschaft tritt das Verpflichtungsbewußtsein schroff gegenüber.

Der Kampf in Gethsemane redet deutlich von derselben Sache: „Dein Wille geschehe.“ Damit unterwirft sich Jesus bedingungslos dem göttlichen Willen; das Verpflichtungsbewußtsein erringt einen entscheidenden Sieg. Lukas hat uns dazu noch ein Gleichnis aufbewahrt, das uns zeigt, wie Jesu Religion frei von aller Einbildung war: „Sprechet, wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.“ So energisch drückt sich bei Jesu das Bewußtsein aus, Gott Gehorsam zu schulden.

Daß es seiner Religion keinesweges an der nötigen Aktivität fehlte, sehen wir an der Tempelreinigung. „Mein Haus soll ein Bethaus heißen.“ So holt Jesus aus der Schrift das Argument für einen reinen Gottesdienst, für eine Religion, die nicht dem Gelderwerb dient und infolge davon noch ärgerlicherem entgeht. In Gottes Worte liegen die Antriebe zur Reformation, und in Jesus lebte ein starker Eifer für Gottes Ehre; er hatte ein deutlich ausgeprägtes Bewußtsein der Verpflichtung Gottes gegenüber.



Die Gnade des Heiligen Geistes und seine Mittel: Wort und Sakrament.

Von Professor Dr. H. G. Grümmacher.

I.

In Christi Person und Werk ist das Heil geschichtlich verwirklicht. Es soll zu allen Zeiten lebendig bleiben und jedem Einzelnen zugeeignet werden. Das ist die Aufgabe des Heiligen Geistes. Dieser bringt inhaltlich nichts Neues, sondern bindet sich ganz an das geschichtliche Werk Christi. Er schafft keine sachliche Erweiterung der Offenbarung in Christus, sondern er erhält nur und macht lebendig, was der Herr gesagt und gewirkt hat. In diesem Sinne wird die Aufgabe des Heiligen Geistes im Johannes-Evangelium, besonders in den Abschiedsreden, genau umschrieben. Erst nach dem Abschluß des Werkes Jesu wird der Heilige Geist in der Geschichte offenbar, weil er erst jetzt den entsprechenden Gehalt für seine Wirksamkeit besitzt. In einem merkwürdigen, aber sehr charakteristischen Wort, Joh. 7, 39, heißt es: „Der Heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt.“ **Der volle Abschluß des geschichtlichen Wirkens Jesu durch seine Verklärung ist mithin die unumgängliche Voraussetzung für das Dasein und die Wirksamkeit des Geistes in der Geschichte.** Der Geist bezieht sich fort und fort auf das Werk Christi zurück (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 8 und 14). Im Geist kommt darum Christus wieder (Röm. 8, 9; 2. Kor. 3, 17).

Der Heilige Geist bringt die **Gnade**. Unter ihr ist nicht eine dingliche Kraft, eine Art höherer Medizin zu verstehen, wie der Katholizismus meint, sondern im biblisch-reformatorischen Verständnis **die barmherzige Liebesgesinnung Gottes**, die sich im Werk Christi gegenüber aller Welt offenbart hat und die lebendig jedem Einzelnen zum Bewußtsein zu bringen und zuzueignen die spezifische Aufgabe des Heiligen Geistes ist. Dieser macht Christi Werk verständlich in allen Sprachen; er ist der große Sprachenmeister der Pfingsten, der dafür sorgt, daß das Evangelium in immer neue Zungen übertragen wird, und es bald keine Sprache mehr gibt, in welcher das Vaterunser nicht gebetet werden kann. Aber auch die tiefere Verbindung des Evangeliums mit den verschiedenen Kulturen und Zeitaltern ist das Werk des Heiligen Geistes. Er hat es lebendig erhalten in der alten wie der neuen Welt. Recht verstanden, ist der Heilige Geist derjenige göttliche Wille, der das Evangelium vor dem Veralten bewahrt und es immer wieder „modern“ macht. Er schafft den Wandel in der wissenschaftlichen Formulierung und in der praktischen Verkündigung, die das Werk Christi braucht, um immer und überall verstanden zu werden. Sodann richtet der Heilige Geist seine Absicht auf den Einzelnen Men-

sehen, indem er seine besondere Individualität benutzt. Nicht nur ganze Völker, sondern auch jeder einzelne Mensch kann den Heiligen Geist in „seiner Sprache“ vernehmen. Er knüpft bei der Anbiederung des Heils an die eigentümliche Lage des betreffenden Menschen an. Er erinnert ihn etwa an eine besondere Schuld, an ein persönliches Verlangen; er benutzt die verschiedenen Gaben und Talente, die jeder Mensch vom Schöpfer empfing, um gerade in diese Gefäße die Gaben der Erlösung zu füllen. Dem intellektuell Ringenden zeigt er, wie gerade die Offenbarung Christi Weisheit ist, dem nach Wirksamkeit Strebenden, wie es Kraft ist. Mit den Kindern redet er kindlich, mit den Erwachsenen männlich, die Stolzen beugt er, die Demütigen erhebt er. Der Heilige Geist individualisiert das Werk Jesu in dem Maße, daß jeder Mensch bekennen muß: „Als er sprach: Es ist vollbracht, hat er auch an mich gedacht.“ Der Heilige Geist macht alles Äußere innerlich, er dringt aus der objektiven Welt in die subjektive. Er gewinnt Zugang in die innersten Kammern der menschlichen Seele, betet und seufzt in ihr mit, tröstet die Herzen. Der Bedarf aller lebendigen Religion ganz innerlich zu werden, wird durch den Heiligen Geist erfüllt. **So erhält der Heilige Geist die durch das geschichtliche Werk Jesu offenbarte Gnade Gottes lebendig und wirksam zu allen Zeiten und an allen Orten, individualisiert sie dem Bedarf jeder menschlichen Persönlichkeit entsprechend und macht sie zum innersten Besitz der menschlichen Seele.**

II.

Die Wirksamkeit des Geistes ist eine gegenwärtige und eine unmittelbare. Er verbindet den Menschen wirklich mit dem gegenwärtigen Gott und dem lebendigen Christus. Dennoch aber bedient er sich bei dieser Tätigkeit **bestimmter Mittel**. Auch wenn Menschen gegenwärtig und unmittelbar miteinander verkehren, wenden sie in der Regel Mittel an, den Blick des Auges, den Druck der Hand, vor allem aber die Rede und das Wort des Mundes. Als geistliche Wesen sind wir auf diese Verkehrswege nach Gottes Schöpfungsordnung angewiesen. Erst recht ist die Menschheit als Ganze genötigt, die geistigen Zusammenhänge zwischen den Geschlechtern durch die Mittel der Tradition, sonderlich des Wortes und der Schrift zu erhalten. Sätten die großen Dichter von den Tagen Homers an nicht die Empfindungen ihrer Seelen ins Wort gekleidet und wäre dies Wort nicht erst mündlich und dann schriftlich von Generation zu Generation überliefert, dann könnten wir heute keine lebendige und persönliche Erfahrung mehr von der Schönheit jener Dichtung machen. An die gleichen Mittel hat Gott aber auch die geschichtliche Fortwirkung des Werkes Jesu gebunden. Der Heiland redete Worte ewigen Lebens und sorgte durch den Geist für ihre erst mündliche, dann schriftliche Fortpflanzung in der

Gemeinde. Auch in der Gegenwart kann niemand die Kraft des Werkes Christi erfahren, er höre denn das Wort von der Vergebung. Wo man das Wort ausschaltet, beseitigt man bei folgerichtigem Denken auch das geschichtliche Christentum überhaupt. Diesen Weg hat immer wieder die Mystik und das Schwärmertum der Reformationszeit betreten. Aus dem geschichtlichen Wort wurde das „ewige Wort“ und aus dem ewigem Wort das „innere Wort.“ Dieses innere Wort war zuletzt nichts andres mehr als eine natürliche Gottverwandtschaft, die zu ihrer Reinigung und Erlösung des Wortes von Golgatha nicht mehr bedurfte. Wo man ernst macht mit dem Bekenntnis zur Heilsgeschichte, muß man ebenso Ernst machen mit dem Bekenntnis zur Notwendigkeit geschichtlicher Vermittlung dieses Heiles durch das Wort. Das hat besonders Luther getan. Ein gut Stück seines Lebenswerkes besteht darum in der Bekämpfung der Schwärmer, die ohne Wort unmittelbar das Heil Gottes zu erleben suchten. Er wies ihnen nach, daß alle scheinbar unmittelten Gottes- und Christusserlebnisse letztlich doch auf das Wort zurückgingen. Er verglich das Wort mit einem Feuer, das lange unter der Asche liegen konnte, dann aber, wenn ein Wind die Asche entfernte, plötzlich wieder emporloderte. So ist es bei den Menschen auch. Sie haben vor langer Zeit etwa in ihrer Kindheit die Geschichte Jesu gehört, aber sie wurde damals nicht wirksam, sondern sank unter die Schwelle des Bewußtseins. Nun aber kommt im späteren Leben ein starkes Erlebnis, etwa ein großes Leid; das erweckt die tröstenden Worte des Evangeliums und macht sie jetzt erst zum Vermittler göttlichen Geistes. **Wortempfang und Geisteswirkung brauchen nicht immer zeitlich zusammenzufallen; wo aber wirklich der Geist Jesu Christi innerlich erneuert, da ist ihm stets ein Wort vorausgegangen.**

Die Verbindung des Geistes mit dem Wort ist nicht eine magische. Nicht liegt im Wort wie in irgendeinem Fetisch naturhaft die Kraft des Geistes eingekapselt, sodaß man nur vorhandene Worte zu rezitieren braucht, um den Geist zu empfangen. Nein, wie der Menscheng Geist sich immer wieder neu und lebendig mit den Worten, auch schon früher geprägten, verbindet, so tut es auch der Heilige Geist. In demselben Augenblick wo ein Mensch Vergebung begehrt, erweckt er von Neuem das Wort Christi: „Deine Sünden sind dir vergeben,“ und macht es so lebendig, als würde es zum erstenmal gesprochen. Infolgedessen ist die Gnade des Heiligen Geistes nicht sklavisch an bestimmte feste Formeln gebunden, selbst nicht an die der heiligen Schrift. Die Bibel bleibt inhaltlich der Quell und die Norm alles Gnadenmittelwortes. Aber seine Form ist eine wechselnde und wird von Menschen unter Leitung des Heiligen Geistes immer neu erzeugt. Darum begnügt sich die Kirche nicht mit der Verlesung der Bibel, sondern fügt ihr die Liturgie

und die Predigt hinzu. Das Christentum übt seine Mission nicht nur durch Bibelübersetzung und Versendung in fremde Länder allein, sondern gibt die Bibel in die Hand von Missionaren, welche sie auslegen und aus ihr diejenigen Gedanken auswählen, welche gerade den betreffenden Völkern am besten zugänglich sind. **Gnadenmittel ist mithin alles Wort, das von der Gnade Gottes handelt und zwar ist es in erster Linie das lebendige, gehörte und verstandene Kirchenwort.** Diese Erkenntnis gibt Paulus deutlich Röm. 10, 17 Ausdruck und vor allem auch Luther. Mit dem ihm eigenen psychologischen Scharfblick beobachtet dieser wie das gesprochene und gehörte Wort viel wirksamer ist als das gelesene: „Oder wo sie das Wort schon daheim lesen, so ist es doch nicht so fruchtbar noch so kräftig als kräftig ist das Wort durch die öffentliche Predigt und den Mund des Predigers, die Gott dazu berufen hat, daß er es dir predigen und sagen soll.“ Diese Kraft des Wortes ist nach Luther bei jedem wirklichen Christen und in jeder Formulierung wirksam: „Es ist nicht notwendig, als Aussprüche Gottes nur die annehmen, die man aus der Schrift in den Mund nimmt, sondern auch alle die, welche Gott durch einen Menschen redet, sei es nun einen Ungelehrten oder einen Gelehrten, auch über den Gebrauch der Schrift hinaus; wie er zu den Aposteln gesprochen hat, so spricht er auch heute noch zu den Seinen.“

Der Geist und das Wort verbinden sich auf das Engste bei der Vermittlung der Gnade miteinander. Das ist ein Grundgedanke Luthers, der wie kein Anderer vor ihm und nach ihm Wort und Geist miteinander zu verbinden gewußt hat. Für Luther gibt es nur Geist und Wort. Wo immer ein Wort von der Gnade erschallt, da ist auch der Heilige Geist gegenwärtig wirksam. Andererseits ist nirgends der Geist vorhanden, wo nicht ein Wort vorangegangen ist. „Innerlich handelt Gott mit uns durch den Heiligen Geist und Glauben samt andern Gaben, aber das alles der Maßen und Ordnung, daß die äußerlichen Stücken sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen.“ Luther denkt beide Größen im Verhältnis zweier Kräfte stehend, von denen die eine das Mittel für die andre wird. In reicher, anschaulicher Sprache drückt er diese **instrumentale Beziehung von Wort und Geist aus.** Bald ist das Wort Brücke, Steg, Weg, Leiter für den Geist, bald ist es sein Werkzeug, Wagen, Symbol. Dann vergleicht er beide wieder mit Triebkraft und Samen, mit Wasser und Röhre. — In den Bahnen Luthers wird darum die evangelische Glaubenslehre die Erkenntnis festzuhalten haben: **„Die Gnade des Heiligen Geistes vermittelt sich stets durch das Wort.“**

III.

Zu dem Wort hinzu treten die **Sakramente** als Gnadenmittel des Heiligen Geistes. Der Sakramentsbegriff kommt weder in Jesu

eigener Verkündigung noch in der apostolischen Predigt als ein besondrer Begriff vor. Er ist erst eine Schöpfung der Kirche, die unter dem Generalnennen des Sakramentes eine Reihe heiliger Handlungen gebracht hat. Infolgedessen ist die Auffassung des Sakramentes auf das Stärkste durch die kirchliche Gesamtanschauung bestimmt, in welche er eingestellt wird. Die katholische und protestantische Kirche unterscheiden sich besonders durch ihre verschiedene Auffassung des Sakramentes. **Darum hat eine evangelische Glaubenslehre die Aufgabe, ein evangelisches Verständnis der Sakramente zu vertreten.** Sie kann sich dabei eng an die Altdogmatische Lehre anschließen, die gerade auf diesem Gebiete mit besondrer Sorgfalt die reformatorische Anschauung zusammengefaßt hat, im Unterschied zur katholischen und zur schwärmerischen, während in der späteren Entwicklung auch des Luthertums einzelne Rückbildungen des Sakramentsbegriffes in das katholische Verständnis zu beobachten sind oder seine volle spiritualistische Auflösung erfolgt ist.

Die evangelische Anschauung ordnet die Sakramente nicht dem Wort gleich, sondern unter. Das Wort ist das einzige Gnadenmittel; aber es zerfällt in zwei Formen, in das — bisher behandelte — „verbum audibile“ und in das „verbum visibile.“ **Die Sakramente sind das sichtbar gemachte Wort.** Infolgedessen bringen auch die Sakramente inhaltlich keine andern Heilsgaben als das Wort. Die von Luther im 4. und 5. Hauptstück genannten Heilsgaben: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, werden auch durch das Wort vermittelt. Andre Gnadengaben als diese kennt das Christentum nicht. Alle Versuche für die Sakramente eine spezifisch andersartige Wirkung zu behaupten, wie die Vorbereitung einer neuen verklärten Leiblichkeit, sinken unter das geistliche biblisch-reformatorische Verständnis hinunter. Der Satz der alten Dogmatik trifft das Richtige: „Idem effectus est verbi et ritus.“ **Die Sakramente bieten das gleiche Heil, aber in einer besonders eindrucklichen und psychologisch erfolgreichen Form.** Denn eine Handlung, die man sieht, Elemente, die man genießt, versinnbildlichen und vermitteln besonders eindrucksvoll die göttliche Gnade: „Verbum incurrit in aures, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda.“

Die Sakramente sind besonders geeignet, den individualisierenden Charakter der Gnade des Heiligen Geistes durchzuführen. Während bei der Verkündigung des Wortes leicht die Meinung eintritt, daß es sich nur um die Andern handelt, sei es, daß man als Pharisäer seine Kritik nur auf die Nachbarn bezieht, sei es, daß man als Sünder nicht wagt, sich die Vergebung persönlich anzueignen, ist eine solche Stellung den Sakramenten gegenüber nicht möglich. Die Taufe ruft jeden bei seinem Namen und fügt seine Persönlichkeit in das Gottesreich ein, das Abendmahl gibt dem

Einzelnen mit dem Genuß von Brot und Wein die Verbindung mit dem Heiland. **Aber zugleich mit dem individualisierenden verbinden die Sakramente auch einen sozialen Charakter.** Während man das Wort einsam für sich lesen kann, kann man das Sakrament nur in der Gemeinschaft der Gläubigen empfangen. Man wird dadurch gewiß, daß Gott allen Menschen helfen will und sie gerade dadurch zu einer großen Brüderschaft zusammenschließen möchte. Die Sakramente sind darum die vorzüglichsten „*notae*“ der Kirche, an denen man ihr Vorhandensein erkennen kann.

Die Wirksamkeit der Sakramente beruht nach evangelischer Auffassung nicht auf irgend welchem magisch-naturhaften Geschehen, auch nicht auf der Leistung des amtierenden Priesters. Ihre Wirkung ruht auf dem Willen Christi, den er in den Einsetzungsworten als einen fortdauernden bestimmt hat. Sooft diese Worte rezitiert werden, wird der Heilswille Jesu wieder lebendig und gegenwärtig, so wie der Testamentswille eines Menschen, wenn sein Testament verlesen wird und dessen Bestimmungen ausgeführt werden. Indem die Stiftungsworte in einer bestimmten Handlung und in der Verwendung der Elemente sich auswirken, entsteht ein Sakrament. „*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*“ (Augustin und Luther). Ein solches Sakrament vermittelt dann auch wirklich durch seine Handlung und ihre elementaren Bestandteile das angekündigte Heil. Der heilsame Empfang ist durch die innere gläubige Einstellung des Nehmenden bedingt. Fehlt diese, so ist das Sakrament nicht wirkungslos, sondern es erzielt eine gegenteilige verhärtende Wirkung. Diese Erscheinung ist weder eine magische noch eine ungerechte, sondern eine psychologisch und ethisch wohlbegründete. Denn jede Ablehnung eines Gutes, die wir ablehnen, macht uns nicht nur nicht reicher, sondern ärmer. Denn unsere Fähigkeiten, dieses Gut zu empfangen, wird durch eine Ablehnung immer geringer. Ein Kind, das sich daran gewöhnt hat, die Güte und den Ernst seiner Eltern abzuwehren, wird von Tag zu Tag immer unfähiger, den Eltern zu gehorchen. Menschen, welche die höchsten Gaben Gottes mit Gleichgültigkeit und Ablehnung beantworten, verhärten sich innerlich, und werden immer unfähiger, auf Gottes Geben mit dankbarem Nehmen zu antworten. Sie essen und trinken sich selber das Gericht. Trotz dieser Bedeutung und dem hohen Wert der Sakramente kommt ihnen doch nicht in dem Sinne Heilsnotwendigkeit zu, daß ohne sie der Mensch nicht die Gnade des Heiligen Geistes empfangen könnte. Diese Behauptung ergibt sich als notwendige Konsequenz aus der Feststellung, daß die Sakramente nur besondere Formen des Wortes sind. Auch allein durch das „*verbum audibile*“ kann der Mensch mit Christus verbunden werden. Infolgedessen haben die alten Dogmatiker mit

Recht festgestellt, daß die Sakramente notwendig sind: „Non necessitate absoluta, sed ordinata.“ **Die Sakramente sind nicht metaphysisch notwendig, wohl aber geschichtlich.** Derjenige, dem durch irgend welche Naturnotwendigkeit der Empfang des Abendmahls unmöglich gemacht wird, geht darum nicht der göttlichen Gnade verlustig. Kann er aber das Abendmahl empfangen, dann hat er sich dem geschichtlichen Willen Gottes zu fügen, der ihr auch auf diesem Weg das Heil innerlich aneignen will. Verachtet er mutwillig dies Angebot, so wird es ihm geradezu zum Gericht. In der Sprache der alten Dogmatik gilt: „Non defectus, sed contemptus sacramenti damnat.“

Die Zahl der Sakramente hat sich im Protestantismus endgültig auf zwei, auf Taufe und Abendmahl reduziert, nachdem die Apologie der Augsburger Konfession noch die Reigung bezeugt hatte, auch noch die Buße zu ihnen zu rechnen. Denn mit Recht fand man, daß nur bei Taufe und Abendmahl die geschichtliche Einsetzung durch Jesus selbst feststellbar sei und er nur bei diesen Handlungen das Wort mit äußeren sinnfälligen Elementen verbunden hatte. Auch die Dreizahl protestantischer Gnadenmittel, Wort, Taufe, Abendmahl veranschaulicht noch deutlich die Mannigfaltigkeit der göttlichen Gnadenwege im Sinn des Paul Gerhardschen Bekenntnisses: „Weg hat er allerwege, an Mitteln fehlt's ihm nicht.“

IV.

Während wir bei der allgemeinen Sakramentslehre dogmatische Erwägungen, die aus dem Gesamtverständnis des evangelischen Christentums stammen, anzustellen hatten, sind wir bei der Taufe und dem Abendmahl wieder veranlaßt, die gerade hier entscheidenden biblischen und kirchlichen Tatbestände zunächst zu erheben, ehe wir eine dogmatische Formulierung versuchen. Man hat der Taufe neuerdings dadurch den christlichen Charakter zu bestreiten gesucht, daß man auf ihr Vorkommen in der Religionsgeschichte längst vor dem Christentum hindeutete. In der Tat spielen sowohl in der babylonischen wie in der indischen Religion heilige Waschungen und Untertauchungen eine Rolle, zum Ausdruck für das Reinlichkeitsbedürfnis der Menschen. Allein es ist ganz selbstverständlich, daß man das allgemeinste und natürlichste Mittel der leiblichen Reinigung zum Symbol der religiösen Reinigung erhob. Auch das Christentum konnte und mußte auf diese Gabe der göttlichen Schöpfung, das reinigende Wasser, für sein Sakrament der Reinigung zurückgreifen. Schon bei den alttestamentlichen Propheten findet sich das Bild des Wassers vielfach verwandt, so wenn Jesaias davon spricht, daß der Herr den Unflat Zions abwaschen wird oder Ezechiel Gott verheißen läßt: „Ich werde reines Wasser über euch sprengen.“ Eine wirklich geschichtliche Anknüpfung für die christliche Taufe bringen aber erst die jüdische Proselytentaufe und die

mit dieser wieder zusammenhängende Johannis-Taufe. An sie knüpft Jesus bewußt und willentlich an, indem er ihr rituelles Element, die Untertauchung ins Wasser, beibehält und auch ihre negative Symbolik der Reinigung von allen Sünden. **Spezifisch christlichen Charakter aber gab er der Taufe erst dadurch, daß er sie zu dem Sakrament erhob, welches den Menschen mit der vollen Offenbarung des Heils durch den dreieinigen Gott in Beziehung setzt.**

Die Entstehung der christlichen Taufe ist durch Christus selbst, Matth. 28, 19, in dem Augenblick erfolgt, wo seine geschichtliche Offenbarung ihre Vollendung empfangen hatte und die Gründung der christlichen Gemeinde bevorstand, in welche die Einzelnen durch die Taufe aufgenommen werden sollten. Die Historizität dieser Taufsetzung durch Christus selbst ist mit den verschiedensten Mitteln zu bestreiten gesucht worden. Wer keinen auferstandenen Christus kennt und für wen die Dreieinigkeit erst eine Schöpfung der späteren Kirche ist, muß natürlich die Authentizität des Taufbefehls bestreiten. Wer aber beides anerkennt, hat dazu keinerlei Grund. Ernstler und exakter begründet erschien ein Angriff des Engländers Combeare gegen Matth. 28, 19 im Jahre 1901 in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.“ Dieser behauptete, daß sich bei dem Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea ein Text der Stelle fände ohne den Taufbefehl und daß dies der älteste Text sei. Allein eine genaue Nachprüfung der Sachlage durch den Baseler Professor Ruggenbach ergab, daß bei Eusebius selbst auch Stellen mit dem trinitarischen Taufbefehl vorkommen, seine Fortlassung an einigen Stellen ihren Grund in der sogenannten Urkandisziplin hat, die außerhalb des Christentums Stehenden die heilige Formel nicht preisgeben wollte. In der Zeit von Eusebius bis Origenes und schon im ersten Jahrhundert ist Matth. 28, 19 aber stets in der uns geläufigen Formel überliefert, sodaß diese allein als die ursprüngliche anzusehen ist. Auch die Tatsache, daß an einigen andern Stellen des Neuen Testaments wie Apg. 8, 16; 10, 48 oder bei Paulus Röm. 6, 3; Gal. 3, 27 nur von einer Taufe auf den Namen des Herrn oder Christi die Rede ist, spricht nicht gegen den trinitarischen Taufbefehl. Denn in diesen Stellen handelt es sich nur um eine abkürzende Zitation, die das spezifisch christliche Stichwort, den Namen des Herrn, allein heranzieht. Die Selbstverständlichkeit mit welcher die Taufe von Anfang an in der christlichen Kirche geübt ist und von Paulus vorausgesetzt ist, Apg. 2, 41; 1. Kor. 1, 13; 10, 2, läßt sich gar nicht anders erklären als durch eine Einsetzung der Taufe durch Jesus selbst.

Der Sinn der Taufe ergibt sich aus der Formel: Taufen in den Namen. Der Name bedeutet im urchristlichen Verständnis das offenbar gewordene Wesen der betreffenden Person, die bei Nennung ihres Namens real gegenwärtig sind. Somit erscheint bei

der Taufe der dreieinige Gott in der Fülle und Realität seines offenbar gewordenen Wesens. Die Präposition „in“ bedeutet die innerste und intimste Verbindung mit der Gottheit. Die Täuflinge werden in eine religiös-mystische Gemeinschaft mit dem offenbar gewordenen Gott speziell Christus versetzt. Sie erhalten darum Teil an seinem Wesen und seinem Wirken. Paulus betont insbesondere die Verbindung durch die Taufe mit den entscheidenden Ereignissen im Leben Jesu, seinem Tod und seiner Auferstehung, und deren Heilswirkungen. Als die Hauptgaben erscheinen Sündenvergebung, Befreiung von der Sündenmacht, Wiedergeburt durch Geistesempfang. Sie schaffen im Menschen ein gutes Gewissen. Die religiöse Handlung der Taufe hat objektive wie subjektive ethische Folgen (Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; Kol. 2, 11; Apg. 2, 38; Tit. 3, 5; Joh. 3, 6; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 22; 1. Petri 3, 21). Die Taufe verknüpft sich eng mit dem Wort in der objektiven, mit Glaube und Sittlichkeit in der subjektiven Sphäre (Matth. 28, 19; Eph. 5, 26; Röm. 6, 6; Kol. 2, 12), so daß es unmöglich ist, in ihr eine magische, gegenüber Erkenntnis und Tat gleichgültige Handlung zu sehen. Zur **Kindertaufe** verhält sich das Neue Testament neutral; es läßt sich weder für noch gegen sie aus der Schrift einen Beweis führen. Markus 10, 13 zeigt, daß schon Kinder einer Segnung durch Jesus fähig sind und darum auch eine solche empfangen können, wie sie in der Taufe sakramentale Form gewonnen hat.

Von den **altkirchlichen Bekenntnissen**, spricht nur das Nizänum von einem „baptisma in remissionem peccatorum.“ Nach Aug. IX ist die Taufe und zwar als Kindertaufe „necessarium ad salutem, quodque per baptismum offertur gratia dei.“ Luther definiert in den Schmalkaldischen Artikeln die Taufe als „verbum dei cum merfione in aquam.“ Sein besonders Interesse ruht, wie der große Katechismus zeigt, auf der Rechtfertigung der Kindertaufe. Gottes Verheißung bezieht sich auch auf die Kinder, deren Taufe Gott dadurch gebilligt hat, daß er auch ihnen den Geist verleiht. Hinsichtlich des Verhältnisses von Glaube und Taufe bei den Kindern sucht Luther einmal das Vorhandensein von Glauben bei Kindern — wenn auch in kindlicher Form — zu rechtfertigen oder wenigstens einen Empfang des Glaubens durch die Taufe zu behaupten. Aber auf diese Theorie vom Kinderglauben basiert Luther durchaus nicht die Taufe: „Also tuen wir auch mit der Kindertaufe. Das Kind tragen wir hinzu der Meinung und Hoffnung, daß es glaube und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf taufen wir es nicht, sondern allein darauf, daß Gott es befohlen hat.“ Kann doch die Taufe auch später noch Segen wirken: „Hast du nicht geglaubt, so glaube noch!“

Das **dogmatische Verständnis der Taufe** wird sich zunächst — ohne Rücksicht auf die Kindertaufe — der allgemeinen Gnadenmittel-

lehre einzuordnen haben. Die Gnade verbindet sich auch bei der Taufe mit einem Wort, dem Einsetzungswort Jesu und dem in ihm bis zur Gegenwart gültigen Heilswillen. Dies Wort aber verbindet sich zugleich mit einer sichtbaren Handlung und einem äußeren Element der Eintauchung in das Wasser. In dieser Handlung wird dem Einzelnen das volle Heil in Christus vermittelt und er zugleich der Kirche eingefügt. Sofern das Heil in Sündenvergebung besteht, wird es vollständig gegeben, denn Vergebung ist eine endgültige Willenserklärung, daß die Schuld gelöst und damit die Trennung beseitigt ist. Sofern das Heil in einem neuen Leben besteht, wird es prinzipiell und anfangsweise von Gott gesetzt. Gott vollzieht die Wiedergeburt, die in genaue Analogie zur Geburt tritt, indem sie den realen Anfang eines neuen Lebens bewirkt. Aber genau wie auf die natürliche Geburt ein allmähliges, durchaus nicht immer gradliniges Wachstum von Leib und Seele folgt, genau so erfolgt nach der Taufe eine allmähliche, in Auf- und Absteigen sich vollendende, Entwicklung des neuen geistigen Lebens.

Alle Gaben Gottes verlangen, wenn sie wirklich heilsam für den Menschen sein sollen, eine innerliche Annahme und eine sittliche Verarbeitung. Diese Funktion ist der **Glaube**. Infolgedessen muß die Taufe Glauben wirken. Da aber der Glaube — wie in einem späteren Artikel zu erörtern ist — letztlich auf die göttliche Aktivität zurückgeht, so ermöglicht Gott selbst durch die Taufe den für ihre Wirkung notwendigen Glauben. Diese Charakteristik der Taufe und ihrer Wirkung setzt voraus, daß sie am Anfang des Christentums steht. In der Zeit des Urchristentums, der alten Kirche wie noch heute in der Mission steht die Taufe vielfach erst am Ende eines schon durch das Gnadenmittel des Wortes bestimmten Christentums. In diesem Fall bringt sie nur eine Stärkung und Versiegelung des Glaubens und gewinnt vor allem den Charakter eines offenen Bekenntnisses zur Kirche, auf das Gott eine dauernde Segnung folgen läßt.

Die dogmatische Rechtfertigung der Kindertaufe ist nur bei einer richtigen Verhältnisbestimmung des göttlichen und menschlichen Faktors im Heilsprozeß möglich. Wer dem Menschen die Initiative oder mindestens eine entscheidende Mitwirkung zuspricht, muß die Taufe eines Kindes, dem diese Möglichkeiten fehlen, entschieden ablehnen. Umgekehrt wird derjenige, welcher den Monergismus der Gnade vertritt, nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit der Kindertaufe vertreten. So tut es besonders klar Schlatter: „Aber der Zusammenhang zwischen der göttlichen Gnade und dem menschlichen Glauben ist nur dann richtig gefaßt, wenn die Priorität der göttlichen Gnade deutlich bleibt. Die lutherische Formel hat aber die Gefahr bei sich, die schon Luther mit Deutlichkeit sah und beschrieb, daß sie den Glauben

ben unter den Gesichtspunkt stellt, die Bedingung der Gnade zu sein. Darum ist die Kindertaufe ein vortreffliches Mittel für die ganze Kirche festzustellen, welches das richtige Verhältnis zwischen der Gnade und dem Glauben sei, eben das, daß uns die Gnade zum Glauben beruft und den Glauben gewährt.“ Wird das christliche Leben nur durch die Gnadenmittel ermöglicht, so ist es christliche Liebespflicht, die Kinder so früh wie möglich ihnen zu unterstellen. Wenn nicht das Verbum „audibile,“ sondern „visibile“ in der Form der Taufe von der Kirche gewählt wurde, so entspricht es dem Wesen des Kindes, welchem nicht die Form des intellektuellen Hörens entspricht. Das Kind wird vielmehr einer Handlung unterstellt, der Abwaschung, die Gott allein aktiv und das Kind nur als Objekt erscheinen läßt. **Die Kindertaufe begründet mithin das rechte Verhältnis Gottes und des Menschen und hat darum ihre Bedeutung nicht nur im Moment des Vollzuges, sondern für das ganze Leben.** „Darum umfaßt die Taufe unsern ganzen Lebenslauf und es war eine große Wohltat für die Kirche, daß Luther ihr diesen Gebrauch der Taufe wieder zeigte und sie anleitete, sich in allen Lagern über ihr Verhältnis zu Gott an der Taufe zu orientieren“ (Schlatter).

Während es unlösbar bleibt, welche subjektiven, psychologischen Wirkungen die Kindertaufe im Moment ihres Vollzuges auslöst, ist die religiöse und ethische Bedeutung für das ganze Christentum deutlich. Die Kindertaufe gibt die Gewißheit, daß Gott den Einzelnen schon in einer Zeit ergriff, ehe er ihn ergreifen konnte und darum dauernd mit ihm verbunden bleiben will — ganz unabhängig von dem menschlichen Verhalten. Der Christ kann darum immer wieder zu Gott zurückkehren oder sich — in einem Bild Luthers — in allen Schiffbrüchen des Lebens immer wieder auf die rettende Planke der Taufe zurückbegeben.

V.

Die dogmatische Bedeutung des **Abendmahls** hängt wesentlich an dem Verständnis der geschichtlichen Ueberlieferung des Neuen Testaments. Die Untersuchung muß mit der Feststellung des Textes beginnen. Dieser ist kein einhelliger. Die formalen Unterschiede erklären sich aus dem Tatbestand, daß uns nur die griechischen Uebersetzungen einer aramäischen Vorlage bekannt sind, die verschiedene Nuancen wiedergeben konnten. Gerade beim Abendmahl konnten sich die Berichterstatter mit kurzem Stichwortartigen Referaten genügen, da zurzeit der Niederschrift unsrer Evangelien das Abendmahl seit Jahrzehnten fast täglich gefeiert wurde und jeder Christ seinen genauen Verlauf kannte. Zudem klammerte sich die älteste Christenheit nicht ängstlich an buchstäblich gleichlautende Formeln, wie das die Ueberlieferung auch der Taufformel und des Vaterunsers zeigt. Geht man mit diesen Erkenntnissen an die Einzelbetrachtung, so ergibt sich, daß Matth. 26, 26 und Mark.

14, 22 einen Typus mit unwesentlichen Aenderungen untereinander repräsentieren. Der zweite Typus 1. Kor. 11, 22 und Lukas 22, 19 unterscheidet sich von dem Ersteren durch den Satz: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ bei Brot und Kelch, durch das „für Euch“ beim Brot und durch eine andersartige Formulierung der Kelchworte. Einen ganz merkwürdigen Tatbestand zeigt der Kodex D. in der Ueberlieferung des Lukastextes. Er bietet nämlich die Abendmahlsworte nur bis zu „Dies ist mein Leib,“ läßt aber die Einsetzung des Kelches einfach fort. Am einfachsten wird dieser sehr verschieden gedeutete Tatbestand als die fehlerhafte Fortlassung eines Schreibers zu deuten sein, der schon die Vers 17 erwähnte Darreichung eines Kelches mit dem Abendmahlskelch verwechselte. Der ursprüngliche Text des Lukas war dann wesentlich gleichlautend mit dem des Paulus, der am frühesten niedergeschrieben war und darum die älteste Ueberlieferung darstellt.

Trotz aller Verschiedenheiten besitzen wir eine durchaus sichere Ueberlieferung über das Abendmahl, aus dessen gesamten Verlauf sich sein Sinn ergibt.

Das Mahl, welches Jesus seinen Jüngern bereitet ist deutlich ein Passahmahl. Jesus bleibt auch in der letzten Stunde der Sitte und dem Gesetz seines Volkes treu. Indem er seinen Jüngern ein Mahl bereitet, bei dem er nicht nur von dem nährenden Brot, sondern auch von dem Gewächs des Weinstockes genießt, bekennt er sich zu den Schöpfungsgaben seines Vaters. Wie auf der Hochzeit zu Kana, so erscheint er auch bei seinem letzten Mahl nicht als ein naturverachtender Asket, sondern als ein Mann, der die Gaben der Natur heiligt und zu Symbolen und Trägern ewiger Güte erhebt. Aber nicht diese Beziehung zur Geschichte und Natur geben dieser Zusammenkunft ihre charakteristische Färbung, sondern die Tatsache, daß es das letzte Mahl ist, bevor Jesus in den Tod geht. Das prägt sich in der Stimmung der Jünger aus. In sie versetzen uns deutlich die johanneischen Abschiedsreden. Die Jünger sind tief traurig, daß der Meister von ihnen gehen will und die leibhafte Gemeinschaft mit ihm aufhört. Jesus nährt keine trügerische Hoffnung, er sucht nicht wie Menschen die Gewißheit des nahen Scheidens zu erschüttern. Vielmehr erklärt er männlich stark: „Es ist das letzte Mahl,“ das er vor seinem Leiden und Sterben leibhaftig mit seinen Jüngern zusammen ist, aber nur das letzte Mahl auf Erden. Einst wird er in der Herrlichkeit des Himmels mit ihnen neu vom Gewächs des Weinstockes trinken im ewigen Reich des Vaters. Die Jünger glauben ihm zwar diese Wiedervereinigung in der Ewigkeit, aber das tröstet sie nicht über das Verlassen sein in der irdischen Zukunft. Ihre Sorge richtet sich auf die Zwischenzeit zwischen diesem letzten Erdenmahl und dem zukünftigen ewigen Passah. Diese Sorge beseitigt Jesus durch eine durch das Wort gedeutete sakramentale Handlung. Der Genuß des Brotes und

Welches, die er ihnen reicht, soll seinen Jüngern genau das gleiche gewähren, was sie im Augenblick haben, die Gemeinschaft mit seinem für sie in den Tod gegebenen Leib und Blut. In Brot und Wein werden sie zugleich das besitzen, was sie einmal in der Zukunft haben werden, die Gemeinschaft mit seinem verklärten in die Ewigkeit aufgenommenen Leib. **Das Abendmahl ist die Gabe Jesu für die Zeit zwischen seinem Tod und seiner Wiederkunft, die Erhaltung der leiblichen Gemeinschaft mit dem Stifter des neuen Bundes.**

In diesem Sinn haben die älteste Gemeinde und besonders **Paulus** das Abendmahl verstanden. Es vermittelt eine reale Teilgabe an Leib und Blut Christi als den Mitteln der Erlösung, aber zugleich weist es auf die Wiederkunft des Herrn hin. Nach Paulus soll man beim Abendmahl des Herren Tod verkünden, bis er kommt. Auch in den Abendmahlsgebeten der uralten Zwölfapostellehre ist der Gedanke an die Wiederkunft lebendig: „Herkomme die Gnade und wegkomme diese Welt! „Marana tha!“ (Herr komme!).“ Die Gegenwart von Leib und Blut Christi wird von der apostolischen Gemeinde nicht als eine materielle verstanden, sondern als eine „geistliche Speise und Trank.“ 1. Kor. 11, 13.

Das altkirchliche Bekenntnis bringt nicht einmal eine Erwähnung, geschweige denn eine genauere Deutung des Abendmahls. **Die reformatorischen Bekenntnisse** beschäftigen sich um so ausführlicher mit ihm. Diese sind bekannt, daß ihre Wiedergabe nicht notwendig erscheint. Während im neueren Luthertum sich teilweise eine theosophische Auffassung des Abendmahles geltend macht, die für das Sakrament eine spezifische und zwar leibliche Wirkung feststellen will, sind von kritischer Seite eine große Zahl mehr oder minder haltloser und phantastischer Hypothesen aufgestellt worden. Bald soll Jesus gar kein Sakrament gewollt, sondern nur eine Parabel dargeboten haben; dann sollte diese Handlung nicht zur Wiederholung bestimmt sein. Nach Harnack sollte es sich nur um eine Heiligung der natürlichen Funktionen des Essens und Trinkens gehandelt haben und zunächst nur Brot und Wasser gebraucht sein. Spitta ließ das Abendmahl nur eschatologische, aber keine soteriologische Bedeutung gehabt haben. Alle diese Hypothesen aber haben sich über ihre Urheber hinaus meist keiner Verbreitung zu erfreuen gehabt.

Nachdem wir den auch noch für uns maßgebenden Sinn des urchristlichen Abendmahles dargelegt haben bedarf es nur noch einer ganz kurzen dogmatischen Formulierung: **Das Abendmahl bietet in, mit und unter dem Genuß von Brot und Wein die wirksame Gegenwart des geschichtlichen und kommenden Christus mit seinem Leib und Blut, durch deren Hingabe das Heil gewirkt wurde. Dadurch wird die individuelle Heilsgewißheit gestärkt, wie die Gemeinde durch den gleichzeitigen Empfang der Heilsgaben zu gegenseitiger Liebe immer enger zusammengeschlossen.**

EDITORIALS

CHRIST IN INDIA

One of the by-products of the Great War is the strengthening of national consciousness nearly everywhere in the world. The latest phase of this development is the awakening of China. The movement was started in Canton on a thoroughly democratic basis, resting on the support of the laboring men. By its very nature it found itself in opposition to the reactionary government at Peking and civil war was the immediate result. It is hoped that the southern party will in the end be victorious and eventually unify all of China in a democratic commonwealth. But while this is still very far from being accomplished, the China-in-the-making demands its place in the sun. It desires the former state of subjection to the foreign powers to be exchanged for one of complete political equality. If the movement is successful in China itself there is hardly any doubt but that the other nations will have to comply with the new China's program.

What interests us more immediately in this matter, is the fate and future of Christian missions in that great land. At the present time they are in a chaotic condition. Many missionaries have left for home and safety, and the regular Christian work has been interrupted in many places. The dangerous element in the situation is the fact that the missionaries all hail from the countries of the West that have heretofore kept China in political dependence. Will the Christian churches espouse the cause of Chinese independence, and will the Chinese separate the altruistic motives of the missionaries from the imperialistic policies of the countries from which they come? Some are hopeful of a satisfactory outcome because of the hold of Christianity on the Chinese Christian; some think that "only a miracle can save the mission cause in China" (Stanley High in "Christian Century," July 21, p. 873ff), since they are afraid the missionary societies are not ready to grant the Chinese converts full control of the work. The future will soon show which side is right.

The other large eastern country where national fervor runs high and may endanger the cause of Christianity, is *India*. What aggravates the problem here is the fact that India is under the dominion of Great Britain, and that great Britain is by no means willing to let India go. The question will be whether the Indians will demand more of self-government than the English are prepared to concede. And the other question, is the religion of Christ

sufficiently rooted in the Indian mind to be an important factor in the process? We heard an interesting address on this matter at a recent "retreat" of Cleveland Protestant ministers and we believe our readers will be helped if we discuss its main points here. The address was given by Dr. Gilkey, pastor of the Hyde Park Baptist Church of Chicago. Dr. Gilkey was given a place among the "25 leading Protestant preachers of America," in the poll of the "Christian Century," instituted 2 years ago. Hence we looked forward to his coming with reasonably large anticipations. Our first impression on seeing him was one of disappointment. He is a young man of about 38 or 40 years of age, little of stature and with no great "platform presence" at all. He is quiet in his delivery, fond of long pauses, during which he looks intently at his audience as though he wanted to penetrate to the very depths of their soul. Nevertheless he has something compelling in his personality, and it was not very long before he had complete control over his hearers. He was particularly fitted to speak on the subject because he had lately been in India for four months, delivering the Barrows lectures, at various religious centers. The *subject* given him by the committee for the lectures, was the "*Person of Jesus Christ*." He had during those four months ample opportunity to speak with the leading men of India and get their viewpoint. Being a good observer, a man of very keen mind, remarkably sure of himself and his positions, and yet very hospitable to the views of others, he arrived at conclusions that seemed to his audience well established.

He started by saying that the Orient had begun to make a distinction between Western civilization, Christianity, creed and Christ. He claimed—perhaps making an overstatement—that this was the *most important religious fact of today*, and that it was imperative for us to keep in mind this fact in Eastern psychology. He said Christianity had come to India from a race armed with three things: money, the sword and the cross. The Anglo-Saxons came as traders. They protected their trade by force, and they finally (or incidentally?) preached the gospel. Which of the three things was to the Anglo-Saxon most important, which was the *real* symbol of Western faith?

Again Christianity came to India in a *western wrapping*. India was at this time going inside the package and what is it finding? It finds, among other things, that Jesus was an *Oriental*, and that he also belonged to a *despised* race. Good for Jesus, but not so good for the Western superiority complex.

What has brought this present situation—this openness to Jesus but suspicion of Western civilization—about? 1) The influ-

ence of Gandhi, of whom he said that no living man reminded him more of Jesus Christ. Here, in an "aside," he made the statement that the "two best Christians he knew" were Gandhi, the Hindu, and Julius Rosenwald, the merchant and philanthropist of Chicago, a Jew (!). Gandhi said at a public glorification meeting, gotten up in his honor (after his release from prison): "The man who did most for India is Jesus Christ." But Gandhi's eyes are open to the weaknesses of the West. He says, "money is the real God of the Westerners."

The second reason for the change in the Eastern mind, is their reaction to Western pride and overbearing. They have come to see that the East has also things of which it may justly be proud.

And the third influence is the result of missionary education and colleges. He told us remarkable things about the religious information and interest of Hindu heathen pupils.

He asked the question finally, What are we to do, then, under these circumstances? What ought to be our policy? The answer was already foreshadowed in his analysis of the situation. He formulated it this way: "Don't try to protect Jesus with your creeds, your theology or church institutions. The Hindus want to take their pattern for life from Jesus, not from Western sectarianism; give them Jesus and you'll win them."

To show how great the attraction of Jesus is for many of the best minds of India he told of an interview he had with an editor of a socialist paper in Madras. It happened to be on Good Friday, and the man amazed him by saying, "this is your Good Friday, the day when you commemorate the crucifixion of Jesus Christ. To me it is also a day full of meaning, and I have risen an hour earlier than usual, at half past four, to meditate on the great subject of redeeming love" (!) What Christian minister, so added the speaker, gets up at half past four on Good Friday for a similar purpose? This editor's message, on parting, was: Tell your people at home to cultivate more the spirit of Jesus."

It was a great address, great especially in the glimpses it gave us into the deeply religious mind of the Hindu. When we compared his interpretation with Stanley Jones's in his "Christ of the Indian Road" we were surprised how fully they tallied with the latter's views. The best minds of India are open to the man of Galilee as never before. Christ has been naturalized in India. Perhaps we are on the threshold of great things in missionary effort. What a boon it would be to India if Christ would make them free, and what an inspiration to Western Christianity if Oriental mysticism and devotion would raise up for us many Sundar Singhs to lead us to heights of faith heretofore unreachable.

Zwischen den Konferenzen.

Die Distriktskonferenzen dieses Jahres waren von besondrer Wichtigkeit wegen der bevorstehenden außerordentlichen Generalkonferenz im Herbst. Diese letztere soll Beschluß fassen über die Vorlage zur Revision der Synodalstatuten, und die Distriktskonferenzen hatten Stellung zu nehmen zu dieser Vorlage. Diese Aufgabe war so groß, daß wenigstens zwei Distrikte eine besondre Konferenz zu ihrer Beratung ansetzten. Die andern Distrikte begnügten sich wohl meist damit, nur besonders wichtige Punkte, zumal radikale Neuschöpfungen, ins Auge zu nehmen. Der Eindruck war allgemein, daß das Komitee zur Revision der Statuten eine Riesenarbeit geleistet, daß es in den großen Linien eine fast staatsmännische Weitsicht gezeigt und in der Ausarbeit des Einzelnen eine Sorgfalt bewiesen habe, die des höchsten Lobes würdig sei. Kein Wunder also, daß sich der Distriktskomiteen ein Gefühl der Unzulänglichkeit bemächtigte, und sie nur mit zögernder Hand hier und da sich zur Kritik entschließen konnten.

Soviel wir sehen, machte sich entschiedene Opposition hauptsächlich gegen die vorgeschlagenen **Kreis Konferenzen** („Regional Conferences“) geltend. So war es wenigstens in dem Distrikt, dem der Schreiber dieses angehört. Man verschloß sich nicht der Einsicht, daß diese Kreis Konferenzen zur Belehrung und Belebung der bezüglichlichen Laiendelegaten dienlich sein möchten, aber der Einwand kam von der praktischen Seite. Schon jetzt ist es oft schwer, Gemeinden zu finden, die die Konferenzen einladen. Wie wird es erst in Zukunft werden, wenn alle zwei Jahre eine Distriktskonferenz im Frühjahr stattfinden soll und Kreis Konferenzen im Herbst? Diese Kreis Konferenzen würden nicht kleine Körperschaften sein, sondern eventuell recht große. Nehmen wir zum Beispiel an, der Ohio-Distrikt würde in drei Kreis Konferenzen geteilt, jede von zirka 25 Gemeinden. Aus jeder Gemeinde käme der Pastor, ein Laiendelegat und die Vertreter von vier Vereinen (die Sonntagsschule eingeschlossen). Das wären 6 Leute aus jeder Gemeinde, also im ganzen 150 Glieder für die Kreis Konferenz! Demnach eine größere Versammlung als jetzt die Distriktskonferenz.

Zu der Schwierigkeit der Beherbergung kommt der nicht unwesentliche Punkt der Reisekosten. Zudem besuchen schon jetzt die Delegaten der Vereine die jährlichen Versammlungen entweder des Männer- oder des Frauenverbandes, die Jugendvereins- und die Sonntagsschulkonventionen. Dieselben Leute würden eventuell wieder zur Kreis Konferenz abgeordnet werden. Und endlich werden auf all diesen Vereinsversammlungen nicht bloß Vereinsangelegenheiten besprochen, sondern auch synodale. Es kann also mit ihnen derselbe Zweck erreicht werden, dem die Kreis Konferenzen dienen sollen.

Aus allen diesen Gründen schlug unser Komitee die Ablehnung der Kreiskonferenzen vor; und obwohl dieser Antrag nicht angenommen wurde, so blieben die Gegner derselben doch unüberzeugt. Schreiber dieses konnte sich dem Gewicht der gemachten Einwendungen nicht entziehen.

Das **Gerichtsverfahren** ist in der Vorlage bis ins Kleinste geregelt und mit äußerster Feinesse ausgearbeitet worden. Man sieht sofort, daß es ein Produkt der Advokaten ist. Jeder Schritt ist vorgesehen, für jede Möglichkeit ein Formular geschaffen. Die Glieder der Gerichtshöfe werden mit den feierlichen Titeln der weltlichen Richter geschmückt. Mit wahrer Wollust schwelgt das Advokatentemperament in der Angleichung des geistlichen Gerichtsverfahrens an das bürgerliche. Unsere Pastoren werden in Zukunft einen Kursus bei einem Advokaten oder in einem „Law college“ durchmachen müssen, um ihren eventuellen Gerichtsfunktionen genügen zu können. Wenn nun Fälle, wo das Gerichtsverfahren in Tätigkeit tritt, häufig wären, so könnte man sagen, die Sache sei umständlich, aber nicht zu vermeiden, sie sei eben ein notwendiges Uebel. Es sind aber solche Fälle äußerst selten. Schreiber dieses ist seit mehr als 35 Jahren in der Synode, und in all der Zeit waren Vorkommnisse dieser Art so rar wie Ringeltauben. Warum also einen so komplizierten Apparat schaffen, wenn er doch nur zum Verrosten bestimmt ist?

Wir können uns ja wohl denken, daß sich die Eitelkeit einzelner gern „district counsel“ oder gar „chief justice“ nennen hören möchte. Aber der geistlich Gesinnte wird sich erinnern, daß Eitelkeit keine Zierde des Dieners Christi ist, und der weltlich Gesinnte, daß mit den Titeln doch keine Emolumente verbunden sind.

Der zweite Punkt der Konferenzgegenstände, der an Wichtigkeit dem ersten kaum nachstand, war die sogenannte „**Capital Investment**“-Angelegenheit. Es war damit der Plan gemeint, im nächsten Jahr durch eine Sammelkampagne Fonds aufzubringen — neben dem regelmäßigen Budget — die zum Ausbau von Elmhurst (und Eden), zu „Endowment“-Zwecken und zur Schaffung eines großen Kapitals (\$600,000) für Pensionszwecke benutzt werden sollen. Alles in allem würden zirka zwei Millionen nötig sein. Das ist eine große Summe. Würde sie allgemein auf die Gemeinden der Synode umgelegt, so würde das heißen, daß jede Gemeinde die nächsten drei Jahre außer ihrem gewöhnlichen Budget noch ein zweites, ebenso großes, aufbringen müßte. Doch dies ist nicht die Absicht. Die Absicht ist vielmehr **zunächst** sich an eine Auslese von einzelnen wohlhabenden und freigebigen Mitgliedern zu richten und zu sehen, wie weit man damit kommt.

Auch ohne Kleingläubig zu sein, kann man Zweifel haben, ob wir diese große Summe annähernd erreichen. Deshalb haben

mehrere Distrikte beantragt, daß jedenfalls in erster Linie von dem einkommenden Geld der **Pensionsfonds** gespeist werde, oder aber, daß, wenn die große Kampagne nicht zustande kommt, eine spezielle zur Sammlung eines zureichenden Pensionskapitals abgehalten werde. Wenn man bedenkt, wie jämmerlich unsre Invaliden gestellt sind, daß dagegen die Presbyterianer soeben 15 Millionen für diesen Zweck gesammelt haben und die Missourier 3 Millionen, so wird man diesem Plan von Herzen zustimmen. Kürzlich meldeten sich zwei Pastoren zur Aufnahme in unsre Synode, der eine kam von der „United Lutheran Church,“ der andre von der Evangelischen Gemeinschaft. Als sie hörten, was unsre Synode ihren alten Pastoren zahlt und damit ihre eigenen Pensionsverhältnisse verglichen, wurden sie mehr als stußig. Wenn es irgendwo in unserm gesegneten Land Kirchen gibt, die ihre Ausgedienten ähnlich vernachlässigt wie unsre Synode, so würden wir uns freuen davon zu hören. Es würde unsern Invaliden nicht helfen, aber doch den Trost bieten, daß sie nicht die einzigen sind, die am Hungertuch nagen.

Das Bemühen, unsre Distriktskonferenzen nicht bloß zu Geschäftssachen zu machen, sondern auch zu **geistiger Förderung** auszunützen, ist seit einigen Jahren mit Erfolg ausgeführt worden. In diesem Jahr sind an einigen Orten hervorragende Glieder anderer Kirchen zur Bereicherung dieses Teils des Programms hinzugezogen worden. Dieser Schritt ist in Übereinstimmung mit der Zeitströmung. Wir sind auf dem Weg immer größerer Annäherung seitens der verschiedenen Kirchen. Auch für unsre Synode ist die Periode der Isolierung vorüber. Nur im Bund mit der Gesamtkirche können die Aufgaben der Jetztzeit ihrer Erfüllung näher gebracht werden. Jede Kirche soll freilich ihr eigenes Pfund wahren und damit wuchern, aber in dem Ziel der Durchdringung des Volkslebens mit dem Evangelium und Geist Christi haben wir ein gemeinschaftliches Band.

Die Distriktskonferenzen des Jahres sind mit der Tagung des New Yorker-Distrikts (16. bis 20. Juni) zu Ende gekommen. Mit gespannter Erwartung sehen wir der kommenden Generalkonferenz entgegen. Diejenigen, die so glücklich waren, als Delegaten erwählt zu werden, danken ihrem gütigen Schicksal, denn jeder geht einmal gern nach Chicago — „there is only one Chicago“ — und jeder sitzt gern einmal mit den leitenden Geistern der Synode auf einer Bank



The Christian World

The World Conference on Faith and Order

From America (Catholic), New York, March 5, 12 and 19, 1927

Thomas Moore, S. J.

I. The Elements Involved

All Catholics should be keen and sympathetic observers of the coming "Conference on Faith and Order."

"The first steps towards unity" will deal with those fundamental questions of faith and order which are causing division not alone between religious bodies but *within* religious bodies.

The Protestant sects are all based on one fundamental principle. The one religious postulate which they possess in common points them to the Bible as the only ultimate rule of faith and morals; to be interpreted, however, not by a teaching body appointed by God, but by a Divine illumination assumed to be granted for the guidance of the individual soul. This private interpretation is the explanation of the many "churches." Their forms of government are essentially democratic; the ministry is supplied by candidates in whose choice the laity usually have a considerable part, and the spiritual efficacy of the minister's official acts proceeds wholly from his own personal piety, virtue and ability.

This type of Christianity is not likely to have much influence at Lausanne. As a separate creed it is dying and its adherents are gradually being won over to the modernistic principles of religion.

Modernism, which for all practical purposes includes Liberal Evangelicalism, (their principles are almost the same), professes a kind of religion on wheels, trailing along in the track of civilization and modern "enlightenment."

Understanding the fundamentals of Modernism we can readily comprehend the modernistic idea of the Church which they hope will grow out of the discussions at Lausanne. Let one of their own adherents explain his idea of the "United Church." He dreams of a

"Catholic Church which is ready to include all who sincerely wish to be comprehended in it, whether Quakers, Unitarians, Romanists or Christian Scientists. . . . Such Catholic Church is needed if we are to have organic unity; for Christian experience has proved, and is still proving, that while some Christians need dogmas, others find them detrimental to their spiritual life; and this is equally true of Sacraments and regulations. . . . (Hence) the Catholic Church will neither demand dogmas nor Sacraments as essential to membership. . . . She will substitute *amo* for *credo* in her formularies."—(Rev. Dr. Major in the *Modern Churchman*, January, 1925).

Over against this Christless Christianity stands yet a third attitude which may be conveniently termed Traditionalism. As the name indicates, the followers of this theory insist upon the obligation of

some essential residue of Apostolic teaching, even though its exact content may be difficult to define. According to Anglican Traditionalists, the fundamental note or characteristic of the true Church is a valid succession of Holy Orders from the Apostles. They are willing to grant to the Pope of Rome a primacy of honor in the new Church. His primacy of jurisdiction they will not admit. The Bishops are the appointed source (at least in theory) of both jurisdiction and teaching, but only when they act in union and when their judgments do not conflict with Apostolic tradition.

Against the Modernists, Traditionalists hold that Christ is really God. They share with Roman Catholics many beliefs, such as the doctrines of the Incarnation, the Fall, Redemption, and Satisfaction. In fact they claim to be a branch of the Catholic Church, being united with her and with the Orthodox East by the bonds of an invisible unity. For, according to them, each of the three branches has a valid priesthood and therefore the grace conferred by true Sacraments is common to the three separate divisions and avails to unite them in a real spiritual fellowship which Christian societies lacking a true priesthood cannot share.

The chief exponents of Traditionalism at Lausanne will probably be representatives of about a dozen divisions of the "Orthodox," or schismatical Eastern Church, and of that Anglican school known as "Anglo-Catholics." To these may possibly be added representatives of the "Old Catholics," of a few Lutheran bodies, and of a very few Presbyterians. All of these prospective partakers in the Conference are accordingly included in the term "Traditionalists" as employed in the present series of articles.

These two forms of Christianity, Modernism and Traditionalism, and not the Protestant denominational Churches as such, must be considered as opposed to one another at Lausanne.

It might be well to remark here the seeming fitness of the Anglican Church to bring these contradictory elements together in conference. The Anglican Church embraces *both elements*. She is able to meet the Protestant with Protestantism, the Modernist with Modernism, and the Catholic with Catholicism.

Judging from her success in thus far promoting the Conference, the "comprehensive element" of the Anglican Church has played the peacemaker exceptionally well. But what effect must it have on Anglicanism itself? How can the organization move as a body? There are many examples of their disunion.

If these elements are "ultimately impossible of reconciliation" within the Church of England, so too will they be at Lausanne. The question is, which will predominate?

II. The Elements in Conflict

At the Geneva Conference the question of the necessity of a Creed and of the nature of the Church revealed an antagonism none the less essential because the opponents did not indulge in mutual controversy. The Traditionalists were well represented by the delegation from the Eastern Orthodox and from the Old Catholic Churches and by several

delegates from the Anglican Church, Americans and Englishmen. These men declared very emphatically for a definite Creed in the Church as opposed to the modernistic freedom of belief. "The only possible form of union among Churches is dogmatic union, nay complete dogmatic union," said the Russian Archbishop of Kiev at Geneva. Complete dogmatic union supposes a definite Creed which must embody the belief of all the members.

What do Modernists say of dogma and creed? "We shall not make the Creeds a test of membership in a reunited Church," says Doctor Selbie speaking in the *Continent*, New York. "The Catholic Church will neither demand dogmas nor Sacraments as essential to membership." (Doctor Major in the *Modern Churchman*, January, 1925.) "The Churches cannot unite on principles," says Doctor Shawe in the *Christian Union Quarterly*, and I presume that by principles he means dogmas. "If they did they would be less than the Church of Christ."

A still greater bone of contention between the Modernists and Traditionalists is the question of episcopacy and Holy Orders. The "Lambeth Appeal," which came out of the Lambeth Conference of 1920, has provoked a number of statements connected with episcopacy and Orders which demonstrate very clearly how incompatible are the views on this important question.

As the time for the Conference approaches men are taking for granted the need of cooperation and good will and are focusing their attention on more particular topics which have to do with the practical side of Lausanne. Men are coming down to the points at issue. For instance, a recent number of the *Christian Union Quarterly* had no less than three articles dealing with the hopeless question of the ministry.

For indeed, the whole problem does seem to be a hopeless one. There is no force in heaven that can make these two streams of religious belief, Modernism and Traditionalism, flow in the same bed.

If we go back to the original invitation issued by the Committee of the Protestant Episcopal Church of America, we shall learn that they realized from the beginning a necessity of agreement on the essentials of a true Church. The two main views on the essentials of a united Church, the one a loose organization composed of bodies thinking freely what they please, the other professing a belief in a fixed doctrine for all, are incompatible contradictories. If there is to be an agreement on essentials one of these views must be sacrificed for the other. There is no half way between the two. There can be no fixed stationary religion which is always on the move to newer truths. So far there is no indication that either will predominate. Therefore we can expect nothing from Lausanne unless it be mere federation.

III. "The Way to Unity"

The moral message of Christ has satisfied the needs of every age. In it will be found the specific for every suffering, the corrective of every vice. If the same Master formulated a "doctrine" and "method of worship," what should lead us to suppose that generations have outgrown them?

On the contrary, does not reason itself demand that morality be founded on doctrine? Is it not logical, then, to suppose that Christ founded a Church which would carry on the doctrine behind his moral laws, a Church which would teach *all* the doctrine for *all* the laws? And if the laws are for all time, would not the Church be for all time? The thought is certainly worthy of attention and investigation before going on to "concerted evolution."

Holy Scripture testifies that Christ did found a Church; and that Church exists today endowed with characteristics which manifestly designate it as the Church of Christ. If the Church shall not have lived to the consummation of all things, then the Gates of Hell have prevailed against her and there is no Christianity, for Hell has proved that Christ was wrong and therefore is not God.

It is true that men may frustrate the will of Christ in many ways. But no power on earth or in Hell can frustrate that prayer of Christ for unity among the members of His Church, because it constitutes an *imperishable* and *visible characteristic* of that Church. If the Church, beginning from the time of Peter, John and Andrew, has ever lost her unity, then that Church is no longer the Church of Christ, and the genuinity of Christ's mission from the Father is a myth.

"Concerted evolution" supposes each separate communion the jealous guardian of some of God's Revelation, and that no one Church possesses it all. The process takes for granted that each communion and each element in that communion has something to learn from every other element, and that no one Church can stand aside and say, "We have nothing to learn from any Church because we have learned all from Jesus Christ." We Catholics believe that the Church which Christ founded has nothing to learn from any other Church.

To conclude, if there is any Christianity at all, the Church of Christ now exists and has always existed from the beginning. It teaches all the Revelation which God has given His redeemed. It has never wavered in its teaching of that Revelation and has never changed its doctrine. Membership in that Church and profession of faith in what she teaches is one of the conditions of salvation. The "first step towards unity," therefore, should be to find that Church. There is no other way conformable to the will of the Saviour.

Importance of Lutheran World Convention

From The Lutheran, Philadelphia, March 31, 1927

F. H. Knobel, D.D., LL.D.

Every thoughtful Christian must stop amid the religious confusion in these days to measure the whole situation. His own purposes and plans can be rightly formed only after such consideration. It is above all necessary to recognize definitely the important and controlling Christian influences which are at work in the world. How many organizations or movements exist today which can be regarded as ecumenical and enduringly inclusive? The writer believes they may be reduced to a total of four.

With some hesitancy Greek Catholicism is excluded. Some un-

usual providence seems to be behind its long, strange history and its present, critical distress. It may easily emerge under that providence into a position of mighty power. It is omitted simply because of ignorance as to what purpose providence is working out in this great Eastern Church. With regret Presbyterianism also is excluded, even though there is in existence a loose, world organization of all those who adhere to the Reformed system. It does not appear as though they have any unified purpose to maintain ecumenically the principles of the Reformed faith. Methodism also is omitted, even though John Wesley claimed the world as his parish and even though American Methodism is so boundlessly active in planting Methodism everywhere. Candidly Methodism does not seem to hold principles of truth and life of so distinctive a character as to be given a separate position. The same must be said of Baptist views, even though the special views of the Baptists have existed and been supported for centuries.

Roman Catholicism, Anglicanism and Pan-Protestantism of World Wide Import

After such exclusions we see before us, of course, Roman Catholicism. That will readily be accorded a place as one of the four ecumenical influences. Similarly must recognition be given to Anglicanism. Although wide differences are found among Anglicans, they are united in their patient, persistent intention to spread the spirit and ideas common to them all. Indeed they themselves constantly emphasize the inclusiveness of Anglicanism as an outstanding trait and manifestly believe that therein may be found the ultimate possibility of the union of Christendom. A third influence is at work, increasing in strength especially during recent years. Let us call it pan-Protestantism, because all will readily recognize in that term exactly what is meant. Wherever there is despair as to any union with Roman Catholicism, a desire readily arises for at least some Protestant coalition. This desire has, of course, existed ever since there was any Protestant division. today it is stressed constantly as necessary for the purpose of increased efficiency. In most of the lands where Protestant groups are found, a federation of the groups has now been formed. The affiliation of these federations and many independent attempts at universal Protestant co-operation are well-known incidents in the Christian news of the present.

Ecumenical Lutheranism Should be Added

Along with the three ecumenical influences mentioned the writer lovingly, longingly asserts a fourth—Lutheranism. Wherever there are genuine Lutherans they are conscious of that which is the soul of their convictions—the reality and curse of human sin; the completeness and sole efficacy of divine grace in Jesus Christ, reaching men through the means of grace. Therein is found the heart of the Gospel. There is necessity for Lutheranism in the world because this heart of the Gospel beats so weakly in the other three groups. The Lutheran Church would gladly pass out of existence if Roman Catholicism or Anglicanism or Pan-Protestantism would resolutely and wholly take up the message of redemption as the controlling center of their purpose.

We Lutherans can see no present hope of such a development. By God's grace Lutheranism must therefore continue as an ecumenical influence.

The Lutheran Church exists in almost all countries. Everywhere its true teachers proclaim the same message. It has no desire to establish itself, however, in the form of a strong world organization. Such an organization is neither necessary nor desirable. The universality of its message is the Lutheran Church's chief concern. Without any desire for the kind of organization mentioned, Lutherans the world over have been coming into closer contact with one another than ever before. They recognize the desirability of maintaining such universal contact and free conference. It has furthermore become clear that Lutheranism in general must be in a position to give encouragement and support to the Church in places where it is numerically weak. Above all it is necessary that amid the religious confusion of the present the ecumenical character of Lutheranism be made steadily manifest to all. We need some agency which will stand forth clearly as an indication that Lutherans have an essential message for which they stand universally and which they must maintain.

World Convention for World Extension Service

The World Convention can best fulfill these requirements and it should receive the hearty support of all who are truly devoted to the Lutheran message. The convention is as yet a weakling. Nobody has any desire ever to develop it into a super-church or into any form of powerful activity. At present its existence could easily be throttled, a result, which from a human point of view, would be a serious setback for Lutheranism's message. Because of the manifest importance of the convention it is strange to note the sources from which non-participation in it or quiet opposition to it arise. In America, for instance, those who regard themselves as the purest defenders of the Lutheran message will have no relation to the convention. In Europe, on the other hand, those who seem to advocate unionistic tendencies are often indifferent.

Confessionalism and Autonomy

If the Lutheran World Convention is to succeed in the true purposes of its existence, two principles must guide its life. In the first place, it must be recognized as being an exponent of positive, confessional Lutheranism. Only in this way can it serve the ecumenical character of the Lutheran Church. All who identify themselves with the convention must appreciate that thereby they are declaring their adherence to the positive Lutheran message and to the necessity that Lutheranism abide as an ecumenical influence in distinction from Roman Catholicism, Anglicanism and Pan-Protestantism. As a second clear principle it must be known that the Lutheran World Convention will never in the least aim to interfere with the autonomy of the Lutheran Church in any country. Even if support be given to the weakness of the Church in any land no attempt must be made to interfere with the authority of the Church there to determine its own life. The Lutheran World Convention is only a servant.

Facing the Perils of Protestantism

From The Presbyterian Advance, Nashville, May 12, 1927

ALEXANDER WIMBERLY

Unfortunate is the very name by which Protestantism is known. A negative rather than a positive attitude is implied, although the very spirit of the Reformed movement was more constructive than destructive. All Protestants believe in The Holy Catholic Church but hopelessly view themselves as parts, split fragments, of the church universal.

Diagnosis Salutory

It is far from pleasant to have called to our attention the weaknesses of our church. This diagnosis, however, may have a salutary effect. Many faults obscure and set aside the great mission of the church. Teaching is that great mission, but if it is true that twenty-seven million nominally Protestant youths are not receiving any religious training, certainly the church is not functioning effectively.

A great and prominent teacher and preacher of New York City feels that modern day Protestantism fails as a teacher because it has lost the scientific spirit of inquiry. To insist upon the ancient statements of faith is to confuse the mind of today, this school claims. Ancient shibboleths and rallying cries are as far out of date as feudalism and chivalry. The tragedy and peril lies in this, that when the old foundations are removed and when the confessions are no longer taught, the Protestant church is left high and dry on the shoals. Very shallow is much of Christian education for this reason. The most liberal thinker feels that there must be a foundation of faith. It is the task of the church to restate the confessions and thus reenforce old sanctions. God's revelation to man has come gradually. Has he now withdrawn his spirit? Cannot the fundamentals be expressed in today's thought and language?

This failure to insist upon the old religion and emphasize peculiar articles of faith has not, as the casual observer might suppose, brought the church to a basis of union. It is charged that sectarianism is rampant. Often the people insist upon a community church and thus bring the "higher-ups" to a sense of the need of Christian comity and fair play. It has been considered bad strategy for a field man or district superintendent to lose a church to another denomination. Happily completion of comity arrangements in some mission fields promises a better day. Thank God for that!

There is added a stinging criticism on methods of carrying on the work of the local church. Appealing to the sensational, the church loses its dignity.

The Minister's Problem

Ostensibly the preacher is placed in his pulpit with authority as a leader. Too often he finds himself a hired man with an authority which he dare not use. Mr. Nolan R. Best, a keen observer of the church, thinks the ministry is largely to blame for the loss of its pres-

tige. The sermons are apt to be stereotyped, uninteresting, and lacking in the revelation of a personal experience on the part of the preacher. Preaching, he thinks, is a *sine qua non* in Protestantism, but the modern successful preacher is apt to magnify his own ability rather than lift up the cross. Still another critic considers the Protestant preacher as out of touch with the common people. Pastoral calling is falling by the way as a merely formal affair. Preachers talk brotherhood but live "hermithood."

What shall be said concerning these many criticisms of the church? Dr. Harry Emerson Fosdick feels that the multitudes must re-evaluate the teachings of Jesus. He says: "A man is vitally and inwardly a Christian only to the degree in which he himself possesses the kind of religion which Jesus Christ possessed." Jesus' life reemerged in the lives of St. Francis of Assisi, in Luther, in Wesley. Indeed, it is the appearing again of the spirit of Christ that has compelled the church to align itself with those causes which promise to free man from all sorts of tyranny. Protestantism goes back to the simple appeal of the Word of God to the conscience of mankind. The Reformation was a rediscovery of a faith in Jesus the Christ and an uncovering of the obscured truths of the Bible. Not an ostentatious sacrifice but devotion of an humble, contrite heart—this is the Protestant idea.

If some feel that Protestantism is in alliance with politics, let any such make the best of it. True Christian men cannot hold their peace in the infamy of war, the debauching effect of alcoholism, the degradation of the modern stage, the crushing of laboring men. The genius of Christianity is such that while the church refrains from an actual union with the state it must perforce influence the state. Mr. Henry Ford, in a recent syndicated article, says: "What this generation needs is a deep faith, a profound conviction in the practicability of righteousness, justice, and humanity in industry. There will come a race of men to whom money will mean only the opportunity to develop still bigger benefits for the men and their families who carry the world on their shoulders." It may be added that all the relations of life will be blessed, purified, and uplifted in proportion to the fuller acceptance of Jesus' teachings. Jesus was among us as one who served.

The Message of Protestantism

Protestantism, in so far as it expresses the true Catholic faith, has a mission to all of life, but its greatest instrument of effectiveness is teaching, instructing the people in the truths of Jesus and the truths about Jesus with clearness, sincerity, and earnestness. There is no such thing as the "old-time" religion. The spirit of Jesus is for all ages, for the first century and for the last, and applicable to all centuries and conditions. The Protestant church as now constituted may pass off the stage of action, but the pure religion of Jesus will live. The Word is of more importance than the agency. God's Word cannot fail. If there is such a thing as a "new-time" religion, it is only the old faith expressed in modern terms, a sort of revised version. The faith must be positively preached and practised. It must be firm, practical, un-

abashed, truly fundamental, aggressive, catholic. Fellowship with God, the communion of saints, the socialism of the Good Samaritan, the reign of the Golden Rule, the Sermon on the Mount, the law of finding life by losing it, sincerity, courage, kindliness, the atonement through the sacrifice of God's son on the cross—here is nothing superfluous. If Protestantism is failing in certain quarters it is because it has lost its message.

G. Campbell Morgan sets the matter right when he brings to the attention this observation: "I speak under deep conviction when I say two perils threaten us today in the life of the church. One is the preaching of the evangel without an ethical intention. The other is the preaching of an ethic without an evangelistic dynamic. Jesus always does both." Protestantism is a complete success when it thus preaches. It is more than a revolt, deeper than a mere reformation, more fundamental than a schism. It is a search for the spirit of Jesus. Jesus and his teachings are adequate for all needs.

Protestantism is not in eminent peril. Fallings and impediments no doubt check its progress. One sign of hope is that its failings and faults are so clearly seen. This careful diagnosis is not only to bring convalescence but ruddy life and vigor.

More Abundant Life

From The Christian Science Journal, Boston, April, 1927

ANNETTE M. JONES

The Gospel of John abounds in clear, positive statements regarding eternal life. In the tenth chapter are recorded the loving words of Christ Jesus, in which he depicts himself as the "good shepherd," and thus explains his mission to mankind: "I am come that they might have life, and that they might have it more abundantly."

The human concept of life falls far short of the spiritual idea which Christ Jesus presented, for he perceived Life as perfect, complete, unending; while the material viewpoint always involves mystery, imperfection, and limitation. One definition of "life" is: "The condition or time between birth and death; any conscious and intelligent existence. Animated existence." To many individuals this definition might be entirely satisfactory, and they might accept it as true; but to others, who have been spiritually awakened, it is far from satisfying.

Our Master understood that God is infinite Life, infinite Spirit, the universal Father, the one perfectly harmonious cause producing only harmonious effects. Jesus understood man to be the image of God, purely spiritual, and as perfect as his divine origin or Father. Man's life was to him the conscious, active reflection and expression of all the qualities of his creator. He said, "This is life eternal, that they might know thee the only true God, and Jesus Christ, whom thou hast sent."

Jesus' wonderful work among men proved him to be the Messiah;

abundant life: he taught and demonstrated the way in which to express it. Centuries have passed since his coming, and still a waiting world is asking the meaning of its pain and sorrow and discord.

Christian Science coincides in all respects with the doctrines of Christ Jesus. It teaches that God is Life, and that, consequently, everything pertaining to life and being is included in a correct knowledge of God and of man's relation to Him. Faithful, obedient students of this Science experience many blessings on the journey from sense to Soul. As thought is spiritualized, the student of Christian Science finds that many burdens are cast off, that sickness and various other discords diminish, that false traits lose their hold on his character, and that he is gradually coming into a better sense of all things. While these improved conditions are greatly appreciated by Christian Scientists, they dare not linger too long on the enchanted ground of past achievements: they must work and pray, and thus progress continually toward the high goal ahead of them, which is the perfect knowledge of God and of man, God's image, including the realization of all spiritual reality.

If the disciple would enter into the marvelous sense of life which Jesus presented, he must be willing to exchange his false, human concept of existence for the spiritual idea, for the Christ-consciousness; for without this spiritual consciousness it is not possible to understand the things of God. The Apostle Paul has well said that spiritual things must be spiritually discerned.

The time-honored belief that man is born in sin and therefore cannot hope to escape sinning—with its attendant evils, disease and death—is antagonistic to the spiritual facts of being, and is a subtle enemy to spiritual progress. To sin means "to transgress, to neglect or disregard the divine law." Jesus, however, met and mastered this pernicious tendency many centuries ago, and proved it powerless to bar one from his heritage of spiritual perfection. Christian Science teaches that God, the only cause and creator, did not create either a desire to sin or a capacity to sin; that His children can find no satisfaction in sinning, but that they do find genuine pleasure in being obedient to the divine Mind, which made them. Thus sin is found to be without origin or authority. And in the proportion that this great fact is realized, the inclination to sin is overcome. It is only by claiming man's divine origin and his inseparable unity therewith that men can ever hope to find the real self, which is without sin or discord. Material sense may whisper that perfection is impossible now; but this suggestion has not one element of truth in it. Let it be known to every fearful, struggling heart that the reality of being is here and now available and demonstrable to every obedient follower of the Christ. Perfection is the birthright of all the children of God. Had it not been so, Jesus would not have encouraged his disciples to strive for it. Mrs. Eddy gives a most loving assurance of this in *Science and Health* (pp. 574), where she writes: "Take heart, dear sufferer, for this reality of being will surely appear sometime and in some way. There will be no more pain, and all tears will be wiped away. When you read this,

for he came to do the will of God, to redeem mankind from sin, disease, and death. He did not merely prophesy concerning the more remember Jesus' words, 'The Kingdom of God is within you.' This spiritual consciousness is therefore a present possibility."

When human thought is turned toward infinite Life, it begins to lose sight of age, decay,—all limitation,—because the eternal Mind, God, is perfect. The great I AM has always existed, and will forever continue to exist, untouched by time or age. So it must be that man, who is God's likeness, is also above age, frailty, and decay. Many may agree in a theoretical way with this purely spiritual method of reasoning, but may say, We seem to possess human bodies and they apparently grow old. It should be remembered that a mortal body is but the manifestation of mortal thought. In the proportion that mortals apprehend the true nature of substance as spiritual, perfect, and indestructible, as they come to understand infinite Mind and its perfect manifestation, the so-called human body will cease to appear real to them and they will see that there is nothing about the spiritual real man to grow old or to wear out.

One of the most baneful beliefs in human experience is that which insists that mortals must depart from this earthly plane of existence before they can enter the Kingdom of heaven, or come into the presence of God.

In these latter days, God is revealing Himself through Christian Science as infinite Spirit, Life, Truth, and Love—as all-power, all-persence, all-intelligence. His Kingdom is not a far-away place, but an ever present, all-harmonious state of consciousness, where good reigns supreme. In the loving design of the infinitely good God there is no death process.

If the student of Christian Science would claim his divine heritage of dominion over evil and express the fulness of Life divine, he must begin in his own consciousness to uproot every thought-seed that will not bring forth the fruits of eternal life. Mortal sense may boldly tell him that the task is too great; but his assertion is not true, for divine Love gives the intelligence and the power with which to conquer all evil. Daily and hourly false beliefs and evil suggestions may be rejected and replaced by spiritual ideas, until the faithful one shall have worked out his full salvation.—*The Religious Press Digest*.

Growth of the Churches in Twenty-five Years

| | 1901 | 1925 |
|--------------------------------|-----------|------------|
| Roman Catholics | 9,239,166 | 16,047,914 |
| Methodist Episcopal | 5,966,500 | 8,580,947 |
| Baptists | 4,581,558 | 8,120,303 |
| Lutherans | 1,696,268 | 2,546,127 |
| Presbyterian | 1,605,015 | 2,561,986 |
| Disciples | 1,179,541 | 1,441,462 |
| Protestant Episcopal | 750,979 | 1,164,911 |
| Congregationalists | 634,835 | 907,583 |
| Reformed | 376,540 | 540,987 |
| Latter-day Saints | 343,824 | 625,160 |
| United Brethren | 267,007 | 411,956 |
| German Evangelical Synod | 203,281 | 305,620 |
| Evangelical | 165,080 | 202,992 |
| Friends | 118,237 | 115,528 |
| Dunkards | 115,194 | 150,160 |
| Christian | 109,278 | 116,496 |
| Adventists | 88,705 | 149,092 |
| Mennonites | 58,728 | 85,639 |

Lutheran Evangelism

From *The Lutheran*, Philadelphia, June 2, 1927

W. C. DAVIS

That there is a widespread movement in the Lutheran Church along the line of evangelism cannot be denied. For many years past speakers on various occasions have been pointing out that our call as a Church is not simply to serve those of our own household of faith, but all peoples.

In our United Lutheran Church the movement is becoming well organized. Our system of catechizing our own young people and confirming them in the faith has proved its great practical wisdom. We will not in any sense abandon that field. An interesting tendency along with the development of the spirit of evangelism in our church is that the course of instruction for our confirmation classes is being lengthened and made more thorough. But our efforts to reach the unchurched adults has been entirely inadequate, and the movement now in our Church is to work out some plan consistent with our Lutheran inheritances and principles that will enable us more effectively to get our message to the unchurched multitudes.

ORGANIZATION ESTABLISHED

We have had Committees on Evangelism since our second convention in 1920. That this work, which would seem to indicate a departure from our former practices, causes a great deal of concern on the part of many of our staunchest Lutherans is perfectly natural. This con-

cern is all the keener because of an unfortunate chapter in the history of our Church in these United States. At the time of the great revivalistic movement which swept our land a century ago, our Lutheran Church in many places drifted from its moorings, and there was what was known as the "New Measure" movement. The emotional revival was set up and the mourners' bench instituted. This desire to become as much like the churches around us as possible resulted not only in a change of practice, but, what was much more vital, it resulted in the revision of the faith of our Church, a revision of Luther's Catechism itself. It took our Church a long time to readjust itself.

But the movement this time is entirely different. It is sponsored by some of the most conservative men of our Church. The effort is to apply the old Reformation doctrine of the priesthood of believers. We recognize that if our Church has the purest gospel, which we claim to have, then our obligation to preach it is most urgent.

REVIVALS BROUGHT TEMPORARY GROWTH

There is need of a saner evangelism in this country. The older evangelism is no longer effective. This is being recognized by the leaders in every denomination. The fact is that the old evangelism never was very substantially effective.

So the country is waiting for a saner evangelism. The growing interest in religious education makes a day of opportunity for us, for our Church has always believed in the method of work called educational evangelism.

THE ACTIVITY HAS A FASCINATING DIVINE COMMAND

First of all, it is the Scriptural conception. Evangelism is a perfectly good New Testament word.

We will gain a better understanding of Lutheran evangelism by stating some of its characteristics as worked out at the present time.

1. *It is pastoral.* The pastor leads. There are no general preachers *as yet*, though some synods contemplate creating an office of pastor at large, or synodical evangelist. Quite a number of churches, when a service of evangelism is arranged for, invite other pastors to do the preaching, hoping thereby to create a wider interest in the services. But this is a questionable advantage. It is pastoral, too, in that it uses previous pastoral influences. The primary influence in winning men to Christ is individual. The work of the pastor in the home and the office is the most effectual. The report of the Chicago Committee of the Billy Sunday Campaign shows that nearly all of those who did unite with the church after the campaign were already under the influence of the respective pastors.

2. *Lutheran evangelism centers the influence in the home church and does not lead away from it.* No general campaign in which all are to participate, with closed doors of churches on Sunday. No drawing of an immense multitude and the organization of an immense choir with all its enthusiasm. No creating in the minds of the people that

the church cannot do this work of soul winning, but that it must be left to specialists. No impression that this work must be done at one particular time, but that it is to run throughout the year with a consistent effort. It builds up the home church. It praises the church. It is the creature of the church and not a separate movement.

3. *It is educational.* No invitations are given for "jiners". No propositions are worked for drawing out the people for shallow committals. The fact is that it does not need any special service, but may be worked in a quiet way through the regular program of the church. This is perhaps the most effective, and because it does not depend on special services the efforts may be repeated more often.

4. *It is not a departure from our old program, but an enlargement upon it.* That old program we are working more earnestly than ever. We are stressing the baptism of our children. We are improving our Sunday school curriculum and methods of teaching. We are gathering more and more of the instruction of the church around Luther's Small Catechism as the best statement of what Christians should believe. We are lengthening the period of instruction in our regular catechetical classes to two and three and four years.

SPECIAL CONSIDERATION FOR ADULTS

And now we seek to enlarge upon that program. In addition to the regular confirmation class, we would hold an adult class as a part of our regular program. We would seek out the fathers, the husbands, the sons and the daughters in our own homes who are not members of the church, and offer to them this privilege of group instruction and confirmation, when all sense of shame because of mature years is done away. We would make this a regular work of the church.

We would not in any sense detract from the gospel appeal in every public service of the church, nor belittle the great influence of our reverent church service. Rather we would infuse more and more of the appeal of the gospel in all our preaching. If we are not careful our preaching will become predominantly for edification rather than a call to repentance. Perhaps that is the explanation why we do not have more hearers who are not Christians. We would infuse more and more of the note of evangelism into all our preaching and teaching.

5. *It is more Lutheran than the method of many who do not practice it.* Too many of our pastors, who have no plan of regularly reaching adults, will confirm almost any one merely upon request. Perhaps a little private instruction is given, a book is handed the prospect to read, but no standard of preparation is required. This is not the case under the plan of evangelism worked out by most synods.

A Friend of Man Honored

The Jews of Brooklyn have presented to Dr. S. Parkes Cadman a bronze bust of himself in recognition of his distinguished service in behalf of tolerance and better understanding. In this service he has joined hands with B'nai B'rith.

Dr. Cadman accepted the bust "as an expression of the fraternity of man and the common Fatherhood of God." And in conclusion he asked the Jews to forgive the Christians for the outrages the Jews have suffered at their hands.

We forgive them, dear Dr. Cadman. But, after all, they have never hurt us. They have massacred us, they have defamed us, but we live. It is we who hurt ourselves more than our enemies have ever hurt us.

B'nai B'rith Magazine, 6-27.



Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

The Making of a Minister, by *Charles Reynolds Brown* (Dean of the Divinity School, Yale University). Published by the Century Co., New York and London, 1927. 294 pages.

Here the dean of the Yale divinity school discourses, in his fresh, direct and illuminating way, about the various elements that go into the making of a true minister of Christ. In each chapter he sets out from a Bible text or situation and with rare skill makes them throw light on the subject in hand. So, for instance, he takes Paul's address to the elders at Miletus and evolves from it the three "Sources of Power" that a minister must have: he must be a real man: ("I have coveted no man's silver or gold:") of transparent honesty and consecration; must have a message (declare "the whole counsel of God"); he must have method ("publicly and from house to house": in the pulpit and in pastoral calls). By the way, of all the 16 chapters, the one on "Pastoral Calling" we liked best. He considers this phase of the minister's work as by no means an obsolete custom; on the contrary, the personal touch that the minister there gets on the lives of his people is worth all the time and effort it costs. He, therefore, ought to be as systematic (card catalogue, visiting by streets, etc.) about it as he can. The whole chapter shows that the writer, in his own ministry, must have been a most skilful and sympathetic pastor.

Some of the titles are such as these: "The Peril of Short Cuts to the Ministry;" The "Minister among Men;" The "Minister with the Children;" "Weddings;" "Funerals;" The "Minister's Wife;" His "Money," etc.

The author is very insistent on adequate intellectual training, but equally on the development of a Christian personality, as he expresses it: "A splendid character issuing from a profound experience of spiritual reality and trained efficiency consequent on years of systematic study are the two main essentials."

His theological position seems to be that of a moderate Modernism. The doctrine of the virgin birth is not essential; nor are the miracles of Christ, though Brown believes in them; nor even the physical resurrection of Christ, in which Brown himself also fully believes. "The Modernist in preaching Christ rests the weight of his appeal upon the perfection of His character, upon the depths of His spiritual insight, upon the majestic quality of the truth he taught, upon the guidance he offers to those who would walk in newness of life, and

most of all upon his redemptive power in recovering men from the mastery of evil. In a word he exalts the moral and spiritual aspects of Christ's life and work."

A most refreshing book, and fine reading for young and old ministers!

Religion in the Philosophy of Will James, by *Julius Seelye Bixler*, Assoc. Professor of Biblical Literature in Smith College. Boston, Marshall Jones Comp. 1926. 225 pages, \$3.00.

The older ones among us remember the world-wide impression James's "Varieties of Religious Experience" created when the book appeared 25 years ago. People of the most divergent types of religious development found a sympathetic understanding of their own view in the catholicity of its material. At the same time the author left his readers in no doubt as to his own religious view point. He described many cases of real "conversion", but he himself had not passed through any such crisis. His own "overbelief" was a general faith in the pragmatic values of religion, in its practical fruits, its effect on the character. His religion was not at all a distinctly Christian one, based on a divine revelation. The person or the work of Christ had no place in it.

In the book before us the attempt is made to give a connected presentation of the place religion occupies in the life and writings of James, and it is significant that the name of Jesus Christ is not mentioned once throughout the whole volume.

It may be best for us in discussing our subject to start with J.'s conception of God. The author shows that there are three stages to be noticed in J.'s relation to the God idea. God is to him a moral postulate as it was to Kant, in whose footsteps he walks to a very large extent. God is that which calls forth our latent energy; he is the most essential stimulus to the most vigorous and most highly moral life. He is the power not ourselves (Mat. Arnold) which not only makes for righteousness, but means it, and which recognizes us. Our strivings have in him an outward warrant. In saying "God exists" all I imply is that my purposes are cared for by a mind so powerful as on the whole to control the drift of the Universe.

The second stage we reach in the "Varieties." Here God's *saving* power is stressed; the peace of mind that comes with finding him; the comfort, feeling of harmony, bliss. James was at times himself in a sickly, morbid, melancholy mood, and at such times God as the Saviour and friend of the penitent appealed to him. More often, though, he classes himself with the "healthy minded," the active, optimistic, who find in God the releaser of their energies (first stage).

According to the writer J. finally reached the third stage, in his writings on "Pluralism." J. had always been opposed to the idea of the "absolute" in God; not only in the Hegelian sense (pantheism), but also in the sense of God being the all-knower, all-doer and all-sustainer. To him that would lead to determinism. It would destroy

individual freedom and responsibility; God would be the author of, and responsible for, all that happens. To him would even evil to be attributed, in the last analysis, and the radical difference between good and evil could not be maintained.

So James came to consider that perhaps there was not a single principle or power, a single ultimate reality in the world, but *several*; at any rate, that the power of evil was independent of God. If he was all-good he could not have originated it; if he was all-powerful he would destroy it. At times, J. is drawn to a kind of polytheistic view: "the universe might be a collection of larger and more godlike selves." This whole conception is one of the weakest links in his system, almost a return to a pagan level; besides so vague that ideas vanish in your hands as you try to get hold of them.

And what does he gain by it? He blames the "older theism" for its dualism (good and evil *in God*). We will let it pass that the older theism never placed the origin of evil in God; but in making evil an independent factor in the world, are we not worse off than before? Who is to redeem us from it? God? No, says J., God is *finite*, he is not absolute, neither in power nor in knowledge. Who then? God needs *our cooperation*. Man can create, not only adjust himself. He, or we, can make the world better. If J. could find consolation in such a view it seems to us the strangest thing in the world. If God has to be helped in his helplessness by our cooperation, we feel sorry for God and ourselves. It is an old teaching that man is to be a *co-worker* with God, but with a God who is the source of strength not an imbecile; not with a God who is a well-meaning but impotent figurehead. If you limit his power once, you lose all faith in him for no one knows any more how far the limitations go.

James is never sure of his beliefs. He has rightly stressed the necessity of believing even before "all the evidence is in." The "will to believe" must precede conviction. If we refuse to believe, he says, it is often not because our intellect hasn't sufficient data to go on but because our moral nature is not ready to go as far as it ought to go. Besides, as the ages of faith have always been ages of achievement and those of doubt and unbelief, ages of decay (Goethe), so faith in the individual, by taking a courageous attitude as to the reality of the moral values of life, finds its justification in the experience of moral growth.

However, while encouraging us to try the road of faith, he never arrives at complete assurance. He finds that faith helps, that it works, but it never leads him to certainty. All it does for him is to establish *reasonable probability*. He never reaches a satisfactory conception of the God idea. Immortality is to him a secondary consideration. He never believed in it very "keenly" (his own words), but more as he grew older, because then he was becoming more fit to live (and so more worthy to survive).

Not being very sure as to his own ultimate ideas, he was very hospitable to those of others. He believed that mysticism was for

some a road to the heart of reality although he himself had only a slight mystical "germ." His own religious beliefs were mere postulates tested in the fire of experience. Man, however, can not live on postulates only. He feels the urge to "seek him if haply he might find him" (Acts 17, 27). In these his gropings he develops gradually a more spiritual idea of the divine being. Unguided by revelation his searching never leads to complete success (cp. the altar of the "unknown God" in Athens). God finally tears the veil and does that which man in his own wisdom never could do, bring about a union of the creator and the creature, the Saviour and the sinner. James apparently never tried this road and so he never achieved religious certitude.

His insistence on a pragmatic test of truth was wholesome, although not all truth will lend itself to such a test. James had no interest in metaphysical questions which have no immediate bearing on moral action. As we have seen he rejected even the absolute attributes of the divine being. In contrast to the author of this book we believe that James's pluralism will never lead to a satisfactory view of human life and its problems. The riddle of the origin of natural and moral evil has never been solved. It is true, as J. has said, our task is to get rid of it, not to speculate about where it came from. Still it is fatal by its presence to be driven to a limitation of God.

James's life work as a psychologist was epoch-making. "He made the study of his science easy and a pleasure." His pragmatic emphasis was to a great extent in keeping with the Lord's rule (good fruits point to a good tree). In his philosophy of religion he takes the position: No one has the whole truth, every one takes that view of the ultimate reality to which nature has predisposed him. And all is good that helps. But what is good for one is not good for another. The mystic thinks he has immediate contact with reality; the moral idealist is satisfied that *in all probability* he is on the right way.

Like all philosophy, James's has to own that it can not unlock the gate to ultimate reality. He is, however, not willing to try the way of supernatural religion. Some constitutions, he says, will always need this. His own is not in that class. He would rather experiment with postulates and moral striving.

Peter's way is better: "Lord, whither shall we go? We have believed and known thou art the Christ, the Son of the living God."

The book deserves the careful study of all friends of the author of the "Varieties."

The Unfinished Task of Foreign Missions, by Robert E. Speer. Fleming H. Revell Comp. 1926. 351 pages, \$2.75.

In these Lectures held at the Union Theological Seminary, Richmond, Va., in January, 1926, Robert Speer, the long-time secretary of the Presbyterian Board of Foreign Missions, reviews the fields and the present-day problems of the foreign missionary enterprise (with the exception of Africa and eastern Asia). In view of some developments

in India and China, voices have been heard recently that the days of foreign missions are drawing to a close and that the people themselves are now to develop and to direct their religious undertakings. Speer maintains that the work of foreign missions is not yet done, but that it must be done with a surer purpose and with a richer hope. This view is especially expressed in the 7th chapter, "The Unfinished Task . . .", whose heading has furnished the title for the whole book.

That the author speaks with first-hand knowledge is apparent on every page. He lets the missionary or convert or interested pagan give their testimony on every phase and problem.

The missionary work in Asia has made marvelous progress in the past generation. The number of missionaries has increased in this time from 3,751 to 16,524; the native Christians from 400,000 to 1,533,057; the native workers from 20,268 to 88,635.

India's greatest burden is not its poverty, although that is almost unbelievably hard, but the caste system and the social isolation and hopeless condition of nearly a third of the Hindu population. The best minds of India see this to some extent. Gandhi declares that the Hindus will never deserve freedom unless they are willing to remove the taint of "untouchability" from a fifth of their race. But even he gives his strong endorsement to caste distinction in itself. Let us also add here in passing that he does not disbelieve in idol worship (it is a part of human nature, he says). He also adds, "I know the vice that is going on today in all the great Hindu shrines, but I love them in spite of their unspeakable failings."

Hinduism in general has the following characteristics: Their social system is based on the caste; the Brahmins are supreme; they venerate the Vedas and the cow (Gandhi himself says: "The central fact of Hinduism is cow protection. Cow protection is the gift of Hinduism to the world. Hindus will be judged not by their pilgrimages, prayers or punctilious observance of caste rules, but by their ability to protect the cow." (!) Hindus believe in one or more gods; they believe in the cycle of rebirth; they use images in religious worship. In Hinduism there is room for all the prophets of the world (Jesus included).

There is a distinct movement towards Christ among the higher castes of India. Some accepting him, that is the person of Christ, not organized Christianity. They see in him the moral pivot of the race. It will take long until Hinduism itself falls. But the process has begun, the dawn of a new day is coming. May the church learn to do her task by faith and living sympathy.

Chapter IV deals with the Buddhism of Siam (Southern Buddhism). The southern Buddhists, in distinction from Buddha himself, believe in God, in prayer, and in a conscious and happy existence after this life. The king of Siam is trying to make this reformed Buddhism the spiritual backbone of the nation, just as Shintoism is to perform this function for the Japanese.

Chapter V deals with Persia. Here is found "the most open door to Islam." The limits of the lectures did not permit Mr. Speer to discuss the situation in China.

He now passes over to South America and presents a very interesting analysis of the religious situation there. It is a mistaken view to think that the 60 million people of that continent are already "religiously preempted" by the Catholic Church. This church has ceased to stand as a spiritual force with many. It has neglected to educate and lift up the masses. It has left untouched many millions living in the interior. Religious indifference and hostility are widespread. A Christianity little dependent on forms, ceremony and organizations but full of conviction and moral and intellectual vigor, is the kind that will have a wide appeal with South Americans. Evangelicals number about 251,000 communicants on this continent, but they have a great task and a great promise there.

Summing up the results of his survey of the field, the author finds a large unfinished task before the Christian church. Whether we think of the physical suffering, the illiteracy of the masses, the social backwardness or the superstition and idolatry of the unchristianized world, it all calls, not for a relinquishing or retrenching of missionary effort, but for a great forward movement of the Christian forces. Methods may have to be changed; missionaries will be servants more in the future than masters and leaders. But the gospel of the Christ, undiluted and unadulterated, remains the sole hope and only cure of the world.

The book is a rich storehouse of competent and up-to-date information in the fields it covers. It will be a reliable guide to the friend of missions and richly stimulate his interest in this supreme interest of the church.

Fuel for the Fire. Choice Illustrations Covering a wide range of Bible Truths, by *C. B. Ghodes*, Litt.D. (Compiled and Edited by John H. Peters). The Book Concern, Columbus, O.

Few things the minister needs more for his sermonizing and religious instruction than books of well selected illustrations. If we have no stories in our pulpit work, it will be hard to get and hold the attention of the young. In this book the author makes his contribution to this need. The stories were originally written for the readers of boys' and girls' papers, but many of them are well adapted to pulpit use. There is one of them where a man who had slipped on the icy pavement before, was kept from falling by carrying a trunk to the door, "steadied by a burden." Another where a man was swallowed by a whale and stayed alive until the whale was cut up, a day and a half later. He recovered consciousness and survived: a confirmation of the possibility of the Jonah story. This latter story shows that the author is not willing to give up anything in the Bible, that he is a strict adherent of the old orthodoxy. At times he goes very far in this respect. "We when born were dead in trespasses and sins," he says,

quoting Paul's description of the natural state of man. Applied to a new-born child it is a strong expression. We, too, believe in inherited sinfulness but not that the new-born child is dead in trespasses; or that we are children of the devil by birth, p. 84. Remember that the Saviour says, "theirs is the Kingdom" and that we must become again "like little children."

In the comment on baptism he says it is the "stream from heaven which washes into the heart the germ of faith and lands us on the shore of God's grace." According to Paul the children of Christians are "holy," God-consecrated, even without baptism (there being no infant baptism at that time) 1 Cor. 7: 14. We will, however, not enter on controversial matter. The book is a simple presentation of the Christian life and faith. The subjects of the expositors are alphabetically arranged, from "affliction" to "worldliness," and all properly elucidated and illustrated.

Without a doubt the material presented would often help the speaker or teacher to point a moral or adorn a tale, and add fresh fuel to his own spirit and to those of his hearers.

In Luthers Spuren. Unser Christenglaube auf Grund des Lutherschen Kleinen Katechismus in der Sprache unserer Zeit für Pfarrer, Lehrer und andern Freunde der Jugend dargestellt von **Arnold Wandtke**, Pfarrer in Bielefeld. Zweite, umgestaltete Auflage. Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh, 1924. 456 Seiten.

Diese Auslegung des Kleinen Katechismus ist aus langjähriger Arbeit des Katecheten erwachsen. Der Verfasser sucht jede Stunde des Konfirmandenunterrichts im besten Sinne interessant zu machen. Zu diesem Zweck bemüht er sich, die Begriffe der Glaubenslehre durch den Anschauungsunterricht der Geschichte der Kirche faßlich zu machen. Er bleibt möglichst beim Konkreten stehen. „Des Kindes Leben, die Schule, die Gemeinde und ihre Gottesdienste, des Kindes Umwelt und natürlich auch der Weltkrieg sind fort und fort herangezogen und dadurch die Brauchbarkeit des Ewigen für das Alltägliche festgestellt.“ Die Fülle der Beispiele, die fast auf jeder Seite zu Tage tritt, wird dem Pastor eine willkommene Hilfe im Unterricht sein.

Verfasser rechnet mit vier Halbjahren der Vorbereitung der zu Konfirmanden. Sonst könnte auch die Masse des Stoffes, die er darbietet, nicht bewältigt werden.

Die Auslegung läuft unter dem Text (der Katechismusfragen) in freier, ungebundener Weise fort. Er hat sie nicht schon in Frage und Antwort zerlegt. Natürlich setzt er voraus, daß der Katechet nicht bloß referiert, noch weniger die Kinder anpredigt, sondern daß er vielmehr durch eine rechte pädagogische Methode die Kinder zur Selbsttätigkeit anregt. Er reicht also nur den Stoff dar und überläßt es dem Pastor, denselben methodisch zu verarbeiten. Ohne Zweifel würde mancher ihm danken, wenn er in einigen Beispielen den pädagogischen Prozeß der Mitteilung des zu Lernenden veranschaulicht hätte.

Das Buch schließt mit Anhängen über die Sekten, Rom, Neuere und Innere Mission. Es ist eine reiche Fundgrube für den Katecheten. Daß sie einem vorhandenen Bedürfnis dankenswert entgegenkommt, zeigt das Erscheinen der zweiten Auflage; in dieser Zeit der Geldklemme und hoher Bücherpreise eine besonders starke Empfehlung.

Das Jahrhundert der Kirche von Generalsuperintendent D. Dr. C. Tibelius. Kirche=Verlag=Berlin N. W. 7, Am Hegelplatz. 4. Auflage, 1927. 258 S., broschiert Mk. 5.50, in Ganzleinen Mk. 6.50.

Dies Buch haben wir in der Aprilnummer eingehend besprochen. Wir machen hier darauf aufmerksam, daß es schon in der 4. Auflage erschienen ist, ein Erfolg, welcher zeigt, wie stark die Zugkraft der Schrift ist. Die Kritik über das Buch ist selbstverständlich keine einstimmige. Doch es scheint, daß es besonders bei manchen Jugendlichen die Liebe zur Kirche gemehrt und sie mit veranlaßt hat, sich dem Studium der Theologie und dem Dienst der Kirche zu widmen.

Das liturgische Verhalten. Beiträge zu einem evangelischen Zeremoniale und Rituale von Oskar Joh. Mehl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1927. 210 S. Mk. 6, geb. Mk. 7.60.

Es gab eine Zeit bei uns, wo sich das Prinzip der „evangelischen Freiheit“ besonders in der Nichtachtung hergebrachter Formen im Gottesdienst geltend machte. Einen Talar zu tragen, hielt man für einen sinnlosen Zwang und alten Pöpf („Bäffchen“ sind für den fortschrittlichen Pastor auch heute noch ein überwundener Standpunkt). Im Gehrock oder Jackett konnte der Inhaber seine Individualität legeren Ausdruck verleihen. Auch der Gang des Gottesdienstes wurde willkürlich geändert. Man ließ sich nicht von logischen Prinzipien leiten, etwa von einer tieferen Auffassung des liturgisch Passenden. Es wurde nur amerikanische Sitte oder Formlosigkeit gedankenlos nachgeahmt.

Mittlerweile fing die Sache in der amerikanischen Umgebung selbst an, anders zu werden. Es bildete sich Sinn für künstlerische Symbolik und schöne Form aus. Prachtige Kirchen wurden gebaut, und würdigere Weisen des Kultus entwickelten sich naturgemäß. Die Glieder des Chors zogen talarartige Gewänder an und begaben sich beim Beginn des Gottesdienstes in feierlicher Prozession auf ihre Plätze. Das Dankopfer wurde in geordneter, exakter Weise eingesammelt und am Altar eingesegnet. Der alten Formlosigkeit wurde der Abschied gegeben, und man fing an zu erkennen, daß Geist und Verstand doch nicht alles ist, sondern daß gar vieles darauf ankommt, wie sich Geist und Sinn ihre äußere Gestalt geben. Seitdem hat sich mancher evangelische Pastor anders besonnen und seinen Talar wieder hervorgeholt. Es sieht doch auch zu sonderbar aus, wenn die Chorsänger sich feierlich kleiden und der Pastor, die Hauptperson im Gottesdienst, in kurzer Jacke dasteht.

In Deutschland ist die Bewegung für liturgische Form noch viel kräftiger und zielbewußter aufgetreten. Merkwürdiger Weise ist sie nicht nur von „hochkirchlicher“ Seite gepflegt worden, sondern auch von den „Liberalen.“

Den Hochkirchlichen liegt diese Sache im Mut. Aus ästhetischen Gründen pflegen sie schöne, würdige Form, und bei ihrer starken Betonung der Kirche als Heilsanstalt ist ihnen das Liturgische das objektive Element des Gottesdienstes, das sie möglichst der subjektiven Willkür des einzelnen entnehmen wollen. Dagegen ist das starke Interesse mancher Liberalen (z. B. Baumgarten-Kiel, siehe seine Vorliebe für das Episcopale in „Das Kirchliche und Religiöse Leben in England,“ sowie E. Otto-Marburg und H. Friedliefen) einigermaßen auffallend. Wir erklären uns das daraus, daß sie für ihren Subjektivismus auf der Kanzel das Gegengewicht einer festen Liturgie bedürfen. Auch sehen sie deutlich die Gefahr eines einseitigen Intellektualismus und die Notwendigkeit der Pflege der religiösen Gefühlswerte.

Das uns vorliegende Buch von Mehl ist ein schätzenswerter Beitrag in in dieser Bewegung für liturgische Reformbestrebungen. Es fußt auf gründlichen historischen Forschungen. Von der katholischen Kirche ausgehend zeigt es auf, welche Stellung die Reformatoren den überkommenen liturgischen Elementen gegenüber eingenommen; wie insbesondere Luther alles das beizubehalten strebte, was dem Geist der Schrift nicht zuwider war, hingegen die Reformierten meist in das Extrem fielen, alles Traditionelle als katholischen Sauerteig auszufegen. Verfasser steht als Lutheraner natürlich auf Luthers Seite. Er behandelt nicht nur die Liturgie und das ganze Auftreten im Gottesdienst, sondern auch Abendmahl, Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung, Krankenbesuch und Beichte.

Für alles dies sucht er feste Formen und wünscht dieselben agendarisch festgelegt.

Wie die katholische Kirche jeden Gottesdienst in der Feier der Messe gipfeln läßt, so meint er, solle auch eigentlich bei uns das Abendmahl jedes Mal den Höhepunkt der sonntäglichen Feier bilden. Bei dieser Gelegenheit macht er Vorschläge, die wir uns gar nicht aneignen können, z. B. die Teilung des Gotteshauses in einen Sakralteil für die Feier des Sakraments und einen andern für den Predigtgottesdienst. Auch glauben wir, daß bei der regelmäßigen oder auch nur sehr häufigen Feier des Abendmahls der Genuß bald zu einem „opus operatum“ werden würde. Wir können nicht alles tun, was die erste Christenheit tat. Wo der Geist nicht mehr weht, hilft alles Festhalten an der äußeren Form nichts.

Der Verfasser will das „liturgische Verhalten“ bis ins Einzelne festlegen. So sagt er uns z. B., wie man die Agende halten soll: „Man lege sie auf die flache rechte Hand. Mit der linken Hand stütze man die linke Bruchhälfte in der Mitte, doch so, daß der Daumen nicht auf die Blätter faßt, sondern ausgestreckt am Rande ruht. So bleibt das Buch auch bei langer Benutzung sauber.“ Der Pfarrer, der sich an alle liturgischen Regeln, wie sie dies Buch vorschlägt, halten will, muß sie sich beinahe so peinlich gewissenshaft einüben wie der katholische Priester.

Im ganzen genommen, legt der Verfasser auf den Altar das Hauptgewicht. Er ist das „Symbol des Objektiven,“ er ist Opferstätte. Die Kanzel und die Predigt stehen nicht im Mittelpunkt. Er sagt in diesem Zusammenhang: „Die Kanzel über dem Altar anzubringen . . . auf diese Geschmacklosigkeit, um nicht zu sagen: Sünde, wird wohl kein Baumeister mehr verfallen.“ Und doch steht sie bei uns immer oder beinahe immer da. Aber

ob die Kanzel über dem Altar steht oder an der Seite, unser Gottesdienst ist wesentlich **Predigtgottesdienst**. Wir nennen uns die Kirche des Wortes, und dabei denken wir besonders an das **gepredigte** Wort. Schreiber dieses hat stets der reicheren und lebendigeren Liturgie der lutherischen Kirche den Vorzug vor reformierter Kahlheit und Nüchternheit gegeben. Jedoch die eigentlichen Antriebe des Glaubens, den „Stoß zu ewiger Bewegung“ hat er zu allen Zeiten von der Predigt empfangen, nicht von der Liturgie. Der liturgische Teil erfüllt seine Aufgabe in der Vorbereitung andachtsvoller Stimmung und in dem Nachschwingenlassen der durch die Predigt erregten Seelenaffekte. Wenn uns aber die Predigt nicht faßt, oder wenn sie berechtigten Anforderungen nicht genügt, würde uns die schönste Liturgie nicht entschädigen.

Nichts desto weniger ist die Liturgie ein wichtigerer Teil als viele denken, und sie auszubauen und die Gemeinde zu **aktiverer** Beteiligung heranzuziehen, ist ein erstrebenswertes Ziel. In den meisten unsrer Kirchen ist die Gemeinde, von den Gesängen abgesehen, zu vollständiger Passivität verurteilt.

Der Altar ist bei uns **Abendmahlstisch** und der Platz, wo Agende und Bibel liegen, und von wo aus „Gebet und Schriftverlesung“ stattfindet. Ihn symbolisch zur Kultus- (oder Opfer-) stätte zu machen, der man sich zugehrt als der Stätte besondrer Gegenwart Gottes, ginge bei uns nicht an. Wie viel auch lutherische Sitte und Anschauung noch unter uns sich findet, der Pastor kehrt sich, außer etwa bei den Einsetzungsworten, der Gemeinde zu.

Dennoch wird man Mehls Buch bei seinem reichen Inhalt gern Aufmerksamkeit schenken und von ihm viel lernen können, selbst da, wo man nach Anhörung seiner Argumente sich anders entscheidet.

Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien von **Dr. Oskar Pfister**, Pfarrer in Zürich. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1927. 145 S., geh. Mk. 5, geb. Mk. 6.50.

Pfister übt seit 19 Jahren die von Freud entwickelte Psychoanalyse. Freud hat bekanntlich seine Aufmerksamkeit dem Studium des Unbewußten zugewandt. Hier ist der Ort, wo das Triebleben seine Stelle hat. Die Triebe üben im Leben des Menschen einen weit größeren Einfluß aus, als die frühere, hauptsächlich auf Erforschung der intellektuellen Seite des Seelenlebens gerichtete Psychologie glaubte oder ahnte. Von hier aus lassen sich auch manche Fehlentwicklungen, Krankheitserscheinungen und Zwangsvorstellungen und -handlungen erklären, die früher mißverstanden und falsch behandelt wurden und daher selten Heilung fanden. Eine wichtige Stellung nehmen in Freuds System die sogenannten **Triebverdrängungen** ein. Ein Knabe begeht z. B. eine sittlich verwerfliche Handlung, wie Selbstbefleckung. Sein eigenes Gefühl oder Vorhaltung seitens der Eltern wirken Beschämung. Er verdrängt den Trieb, oder sucht ihn zu verdrängen. Darauf stellen sich oft tiefgreifende Störungen des Seelenlebens ein, wie Schwaermut, Verzweiflung, Arbeitsunlust usw. Er versucht der Schwäche Herr zu werden: umsonst. Er vertraut sich einem Seelsorger, der an sein Sittlichkeitsgefühl, an die Religion, an die persönlichen Folgen des Lasters appelliert. Alles ohne dem Unglücklichen zu helfen.

Freuds Weise ist eine ganz andre. In seiner Behandlung findet erst eine gründliche Analyse des Falls statt. Durch Fragen wird die Geschichte und Entwicklung der vorliegenden Fehlerscheinung sorgfältig aufgedeckt. Bei dieser Katechese werden die etwaigen **Einfälle** des Analysanden (des Krankheitssubjekts), d. i. das was ihm etwa einfällt, sowie besonders sein Traumleben reichlich benutzt und einer **Auslegung** unterzogen. Wenn der verdrängte Trieb so aus seiner Versenkung im Unbewußten in das Bewußtsein herausgehoben ist, ist die Arbeit noch nicht getan. Es folgt nun die **Sublimierung** (Verfeinerung). An Stelle des niederen Triebes wird ein höherer gesetzt, statt sinnlicher Liebe die Liebe zur Sittlichkeit, zum Ideal, zu einem nützlichen, wertvollen Menschenleben. Wenn das gelingt, ist dem Patienten geholfen. Die Krankheitserscheinungen hören auf. Der Analytiker hat ihn auf die Bahn eines normalen, gesunden Menschen gesetzt.

Bei Freud spielt der sexuelle Trieb eine Hauptrolle. Zwar sagt Pfister, daß, wenn Fr. von Sexuellem redet, er **Liebe** im allgemeinen meint, doch behauptet Pf. selbst, daß „Sinnlichkeit auch in den höchsten Seelenleistungen als Unterton nachzuweisen ist“ (S. 15), daß es Gefühle ohne Organifikationen gar nicht gibt.

Bei dieser Gelegenheit rufen wir in Erinnerung, daß nach Freud zahlreiche Menschen an einem sogenannten **Oedipuskomplex** leiden, d. i. an den Nachwirkungen eines verdrängten Hasses gegen den Vater oder einer verdrängten Liebe zur Mutter, solchen Fällen also, wo der Vater zu streng war oder die Mutter das Liebesbedürfnis des Kindes nicht befriedigte und sich daselbe auf andre Gegenstände warf und so Fehlentwicklungen hervorrief. Mit diesem „Oedipuskomplex“ werden nur wenige von uns etwas anfangen können. Nach Freud aber gehen Neurosen hauptsächlich aus einer „abnormen Bindung an den Vater“ hervor. Und nach Pfister selbst sah Jesus „mit wunderbarem Scharfsinn, daß die Bindung an den Vater das Grundübel sei, an dem sein Volk krankte.“ Er führt dafür unter andern auch Mat. 3, 31 an. Aber gerade bei dieser Stelle handelt es sich um die Mutter Jesu und seine Brüder, nicht um den Vater. Es kommt bei allen den von ihm angegebenen Stellen auf den Gegensatz von **irdischer** und **göttlicher** oder geistlicher Liebe, von irdischen und göttlichen Bedingungen an; nicht handelt es sich um eine Ueberschätzung der väterlichen Autorität allein.

Pf. sagt richtig, daß in Jesu Seelsorge nicht nur Sündenvergebung und sittliche Kräfte mitgeteilt wurden, sondern auch Krankheiten weichen mußten. Daß aber bei uns allein religiöser Trost und innere Aufrichtung und Leistung das Absehen ist. Das Heilen selbst wird von uns dem Arzt oder den Gesundbetern und -denkern überlassen. Erst die Analyse habe dem Seelsorger — sei er Pfarrer oder Laie — wieder den Weg gezeigt, auch Krankheiten zu beheben. Er denkt nicht daran, **alle** Krankheiten durch Analyse zu heilen, sondern nur solche Fälle, die aus Triebverdrängung und daraus folgenden falschen Zwangshandlungen entstehen. Solche sind Halluzinationen, schwere Angstvorstellungen, blasphemische Handlungen, Selbstmordgedächtnisse, geschlechtliche Verirrungen, hysterische Zustände, Trunksucht, Häßzorn, Gesichte, Teufelsbann und andre religiöse Wahnvorstellungen, Lebensüberdruß, Schiffbruch des Glaubens. In allen diesen Fällen wird die Analyse von dem Kundigen mit Erfolg angewandt, wenn sie nicht etwa bloß Folge sittlicher Schwachheit und Verwahrlosung sind.

Schreiber dieses hat auf dem Gebiet der Psychoanalyse weder Kenntnis noch Erfahrung. Es fällt uns nicht ein, Pfister, wenn er sagt, daß er in den 19 Jahren seiner Analyse zahllosen Unglücklichen geholfen hat, zu mißtrauen. Er hätte aber u. E. Freuds Grundthese von der Triebverdrängung als Ursache aller der behandelten Fehlentwicklungen erst mehr begründen müssen, nicht aber sie ohne weiteres annehmen. Nehmen wir den Geschlechtstrieb. Jeder weiß, daß derselbe stark und zäh ist und im jugendlichen Alter mit dem Selbsterhaltungstrieb an Durchsetzungskraft konkurrieren kann. Jedoch stellt ihm das Gewissen sein Veto gegenüber, oder es dringt auf Beherrschung desselben. Dadurch wird er nach Freud verdrängt, ins Unbewußte hinabgetrieben, und von dort aus übt er die tollsten Dinge aus, treibt zum Stehlen, zur Trunksucht, zum Lügen, Hassen, zur Verzeiherung, zum Lebensüberdruß usw. Alles dieses infolge der Verdrängung. Nun ist aber doch derselbe Trieb fortwährend tätig, er sucht und findet fortwährend Befriedigung, wie verwerflich diese auch sein mag. Demnach bleibt er also nicht in der Verdrängung, im Unbewußten, sondern behauptet stets das Feld des sehr Bewußten. Wir können also nicht einsehen, wie das Heer von Krankheiten oder Zwangshandlungen gerade aus der **Verdrängung** entstehen soll. Es handelt sich ja nicht um eine solche, sondern nur um das kategorische sittliche Gefühl, das Geschlechtstriebe nicht einfach freigibt, sondern ihre Beherrschung verlangt.

Und was die Sublimation der Triebe anbelangt, das wird jeder Geistliche, sofern er sich mit diesen Dingen abgibt, doch auch üben. Er wird nicht bloß warnen vor dem sittlich Verwerflichen, sondern Liebe zum Idealen als den positiven Erfolg in dem „Patienten“ zu pflegen suchen.

Es wird aus dem Voranstehenden hervorgehen, daß wir mit der Psychoanalyse vorläufig nichts anzufangen wissen. Das mag z. T. daher kommen, daß die Fälle — nach Pfister zahlreich — wo sie Anwendung finden sollte, in unserer Praxis zu den Seltenheiten gehört haben. Wir haben Beispiele von Trunksucht, von Gemütsbeschwerden, von Selbstmordsanwandlungen gehabt und uns ihnen gegenüber ziemlich ratlos gefühlt. Wir haben die gewöhnlichen Mittel der Behandlung versucht, auf Triebverdrängung sind wir begreiflicherweise nie gestoßen.

Vom Missouri. Neue Gedichte von Hr. Walzer., Buchhandlung des Waisenhauses (Grandesche Stiftungen) zu Halle a. d. Saale, 1927. 188 S.

Herr Pastor Hr. Walzer legt uns in diesem Buch die letzte Schöpfung seiner Muse in die Hand. In dem ersten Teil des Bändchens, dem „Prä-ludium“, schlägt er Töne an, die man schon längst bei ihm kennt und liebt. Seine tiefgewurzelte Heimatliebe findet hier neuen, beredten Ausdruck. Wenn es Dichter gibt, die vom „Missouri“ lieblicher, verständnisvoller, herzerquickender gesungen haben, so sind uns dieselben unbekannt. Es dürfte schwer sein, in unserm Land einen zarteren, feinsinnigeren Interpreten der Stimmen der Natur zu finden.

Der zweite Teil, eine Art Epos, betitelt: „Wessen ist die Schuld?“ schildert die erschütternde Geschichte eines aus Deutschland Eingewanderten, der, von dem Lande der Freiheit alles haltend und ihm seine beste Kraft widmend, ein Opfer des durch den Krieg entflammten Deutschenhasses wird und

völligen Zusammenbruch erleidet. Hier entwirft der Verfasser ein Zeitgemälde, dessen Tragik tiefe Schatten in die Seele des Lesers wirft. Wenn nur solche es lesen könnten, in deren Macht es liegt, die schwere Schuld einigermaßen wieder gut zu machen!

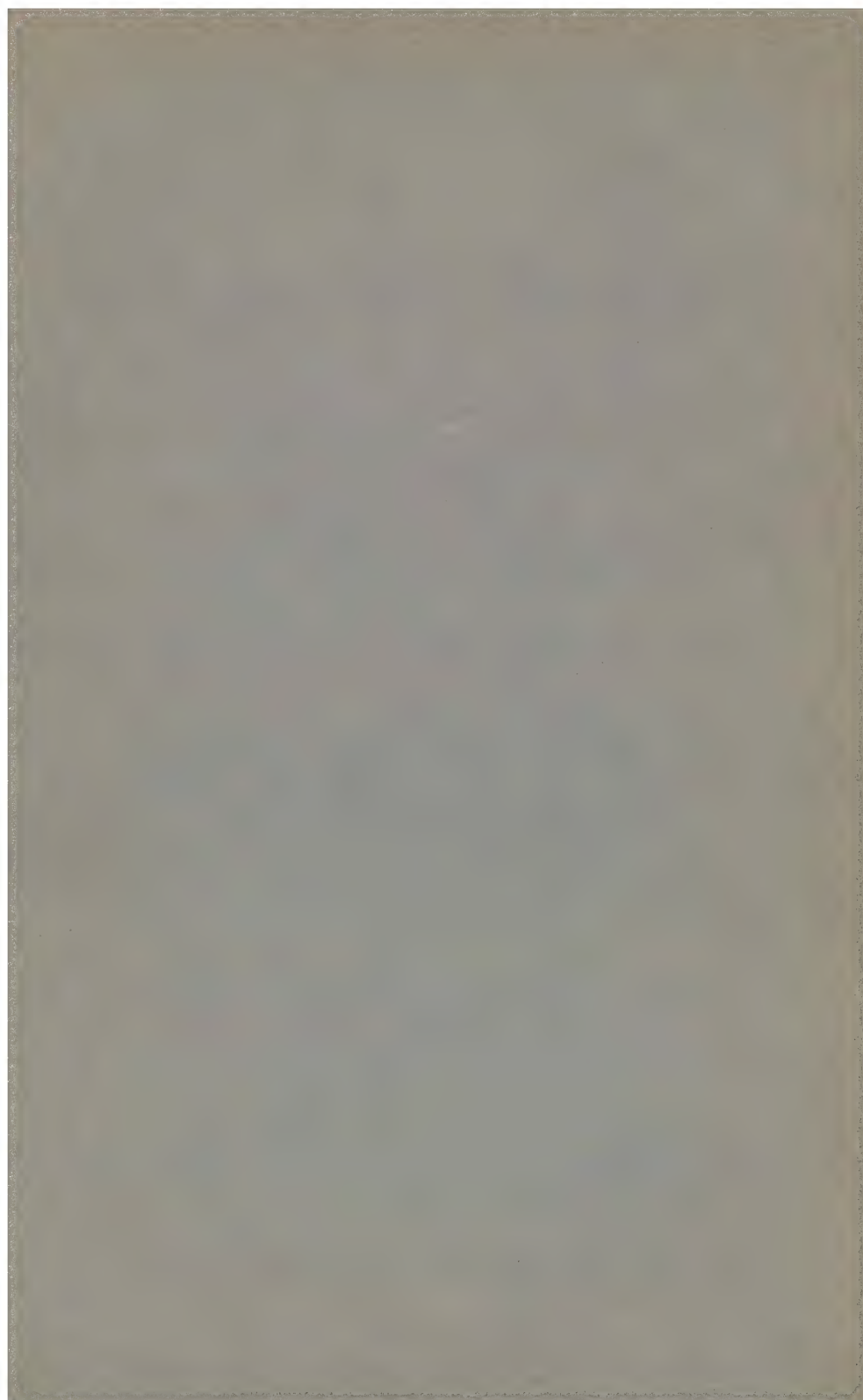
Das Buch schließt ab im dritten Teil mit neuen Gedichten, wie sie dem Dichter die unerschöpflichen Gebiete der Natur, der Geschichte und des Seelenlebens auf die Lippen legen.

Das liebliche Werk sei allen Freunden des Schönen, Innigen, Naturhaften, Gemütvollen beistens empfohlen.

Liturgische Wechselgespräche aus der Heiligen Schrift mit beige-fügten Wechselgesängen. Für liturgische Feiern, Jugend-, und Kindergottesdienste ausgewählt von Lic. theol. Dr. phil. **Franz Stumpf**, Pfarrer zu Merlau. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1927. 148 S., 3 Mt.

Die alte Kirche hatte in ihren Vespertagesdiensten Liturgien mit Wechselgesängen, die von Wechselchören vorgetragen wurden. Pietismus und Nationalismus räumten mit denselben auf. Die liturgische Restauration des 19. Jahrhunderts griff wieder auf die alten Formen zurück. Man sah aber von der Form des Gesanges ab und führte statt dessen Wechselgespräche ein. In England und Amerika hat sich bis heute das responsorische Lesen von Psalmen erhalten. Doch wird hier der Psalm **mechanisch** von Zeile zu Zeile, oder von Vers zu Vers abwechselnd von Pastor und Gemeinde gelesen. In dem vorliegenden Buch wird statt dessen eine Auswahl von responsorischen Stücken geboten, in denen der Stoff **sinngemäß** von dem Pastor und einzelnen Gruppen vorgetragen wird, mit eingestreuten Gesängen, von dem Chor ausgeführt. Diese Art von Responsorien verdient vor den angelsächsischen den Vorzug, weil die mechanische Teilung aufgegeben ist, und statt dessen die logische Gliederung vorherrscht. Sie sind für Neben- und Jugendgottesdienste bestimmt. Wo die Verhältnisse es möglich machen, würde ihr Gebrauch auch in den Hauptgottesdiensten eine Belebung und Bereicherung des liturgischen Elements herbeiführen können.







VOLUME 55.

NOVEMBER 1927.

NUMBER 6.

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod
of North America

Motto: 1. Cor. 3, 22-23.

Πάντα ὑμῶν ἐστίν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ.

Published bi-monthly and entered at the post office at St. Louis, Mo.,
as second-class matter in December, 1898.

Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in
section 1103, Act of October, 1917, authorized on July 3, 1918.

CONTENTS

| | PAGE |
|---|------|
| Martin Luther's Contribution to Theology, H. E. Koenig..... | 401 |
| Philosophy and Education, Dr. J. Evjen | 417 |
| Die Kirche und das neue Leben. Dr. Grönmacher..... | 425 |
| Die Religion Jesu. Dr. Vaur..... | 440 |
| Editorials | 448 |
| Christian World | 454 |
| Book Review | 468 |

Theological Magazine

of the

Evangelical Synod of North America.



Published by the Evangelical Synod of North America. Price per year (six numbers) \$2.00; to foreign countries, \$2.20. Rev. H. Kamphausen, Dr. theol. (Giessen Univ.), 9807 Cudell Ave., Cleveland, Ohio, Editor.

All communications relating to editorial work, all contributions and exchanges must be addressed to the editor.

All communications relating to business matters must be addressed to Eden Publishing House, 1712-18 Chouteau Ave., St. Louis, Mo.

VOL. 55.

ST. LOUIS, MO.

NOVEMBER 1927.

MARTIN LUTHER'S CONTRIBUTION TO THEOLOGY

By H. E. KOENIG

(NOTE: This paper is an abridged presentation of a far more extensive thesis on the same subject. Here are omitted the introduction and sections one, two and four, entitled, respectively: "Why Luther Made His Contribution," "The Development of Luther's Personal Faith Life" and "A Brief Summary of Roman Catholic Doctrine." Although these are not wholly germane to the subject of our paper, the conclusions arrived at in the last section, setting forth Luther's permanent contribution, are partly based on the above-mentioned subdivisions, and therefore the writer thought it necessary to make mention of their omission.)

After having been advanced to the full rights of professor at the newly founded university at Wittenberg, Luther, who taught theology, chose as his subject the *Bible*. To it he adhered exclusively in his lectures. In it he found a new theology.

In the system of sacraments and personal endeavor to which Luther had subjected himself in the monastery, he had failed to find peace at heart. Gradually, however, his study of the Scriptures revealed unto him the "merciful God" in the incarnate and risen Christ. Harnack finds in this experience of the great man a close parallel to Paul's conversion, excepting that Luther's was not so sudden or violent. More and more the conviction had grown upon him that faith, and faith alone makes possible a real communion with God.

The primary question around which everything else centered always remained this, how he, a sinful man, could possibly stand before God and obtain salvation. Involved in this was the question concerning the righteousness of God. Now he was no longer terrified by the avenging justice of God, but he recognized the meaning

of that righteousness declared in the New Testament (Romans 1: 17, 3: 25) by which the merciful God justifies the faithful, "in that He of His Own grace establishes them in His sight and effects an inward change, and lets them thenceforth, like children, enjoy His fatherly love and blessing."¹

Upon the basis of this fundamental principle Luther waged his battles against Roman Catholicism. He compared his simple experience with the complicated system his church offered as religion, and proceeded to reduce and simplify the current Christian theology. "This reduction," says Harnack, "was no less than the reestablishment of the religion which seeks and finds God."²

A SUMMARIZED CHARACTERIZATION

For Luther the Christian religion is a living trust in a living God who has revealed Himself and opened His heart in Jesus Christ,—nothing else. *Objectively*, it is Christ, His person and work; *subjectively*, faith; its *content*, the merciful God, and therefore forgiveness of sins, which includes sonship and salvation. (Brief summary of Harnack's characterization of Luther's theology.)

FAITH

THE CHARACTER OF FAITH

For scholasticism it was sufficient that faith be the intellectual assent to the dogma that the Scriptures are inspired and therefore authoritative and binding. To know their content is not necessary, such knowledge being demanded only for the symbols of faith as promulgated by the church upon the basis of Scripture and tradition. This faith, the scholastics taught, is infused by God. It can and often does lead to love of God. On the other hand this God-infused faith can be void of hope, in which case it leads to servile fear.

For Luther faith and fear *always* exclude each other. For him faith is invariably characterized by hope and trust. He teaches that faith always gives birth to joy and love of life (*Lebenstrieb*), whereas he compares historical faith, which is not necessarily based on personal experience, to scum on water.

Such faith that lacks the element of confidence and trust, which does not *renew* the heart, Luther condemns as the product of man, a self-fabricated, uncertain opinion, intrinsically false, because it is without a personally experienced appreciation of God's love for man. It leads to presumption and finally to despair. It cannot prepare for grace and must therefore be rejected as harmful. He characterizes such whose faith is limited to intellectual assent

¹ Koestlin p. 68.

² Harnack H. D, 3: 824.

with the following words: "There are some who hear and read the Gospel and what it says of faith, who term as faith something which it is in their power to have or not to have, as a natural human work. As they consequently see and feel that there is no change (in their rel. life) they cry—'faith is of no avail.' What are such thoughts which they call faith other than a dream, a nightmare (Nachtgebilde) which they have themselves placed into their hearts without God. Such will only become still worse than they are."³

(Note: Wherever quotations in this paper are based on the Erlangen edition the translations were made by the writer.)

THE BASE AND SOURCE OF FAITH

Luther accepted the Roman Catholic doctrine of original sin which teaches that man is by nature evil and corrupt. Saving faith cannot, therefore, enter into his experience as the product of any attributes of character inherent in human personality, but must be received as a *gift* from God. Man's faith is a self-affirmation of God's grace in the believer. This truth the individual apprehends clearly only as the content and the quality of this faith is understood and experienced by him. A priori conceptions cannot give man certainty of faith nor reveal its true nature. Luther teaches: "If I perceive that Christ has saved me with his whole life—I understand that that is God's will, and thus I climb through Christ to the Father. Thus my confidence to Him grows, that I know Him as my dear Father. I must *experience* (fühlen) the great kindness (Wohltat) of Christ. Thereupon my trust in God and love for Him grow—and that must be *felt*."

These experiences are mediated to man through God's Word, which appeals to him as a word spoken by God Himself. Again I quote: "Faith in God clings to the Word, not because of what is said but because the heart feels its truth with such certainty that nothing can tear it away. . . . The Word must *satisfy* the heart, in close and captivate man so that he is, as it were, held prisoner within it, and experience how true and right it is, even though all the world, yet God Himself say otherwise."⁵

The ethical implications of faith, as Luther saw it, are aptly set forth in the following quotations: "Faith is a divine work in us which transforms and makes us reborn of God; it kills the old Adam, makes of us totally different people and brings with it the Holy Spirit. O, it is a living, busy, active, powerful force, so that it is impossible for it not to engage in unceasing good. Faith does not ask whether good works are to be done, but before asking it has preformed them and is constantly doing. Whosoever fails to do

³ 2nd Erl. ed. 13: 301.

⁴ 2nd Erl. ed. 10: 162.

⁵ 2nd Erl. ed. 10: 162.

such works is a man without faith. To separate works from faith is as impossible as to separate burning and glowing from fire."⁶ And again, "even as fire cannot be without heat and smoke, so faith cannot be without love."

REVELATION

In the reformer's doctrine of revelation we shall consider how, according to Luther, God establishes that personal relationship between Himself and the individual, which makes it possible for the Father to call forth within the heart of His children the experience of saving faith.

In order to enter into a conscious, living, vital relationship with any personality man must at least have knowledge of his existence. How can man know God? How does God reveal self to man?

In Romans 1: 19-20 Paul refers to God's revelation of self through the phenomena of nature. Apparently the apostle is of the opinion that what man can learn about God through his study of nature ought to be sufficient to bring him in humble obedience to the eternal laws of the Almighty. For Luther, however, all knowledge based merely upon logical deduction has but little value, he terms it "left-handed"⁷ knowledge. *Nature discloses nothing of God's heart.* For Luther this is essential. At its best, *reason* can know God only as law-giver, judge and executive. Its revelation is therefore but partly true and leads to despair. Because of this it is clearly a mistaken notion that man can come to God by his own efforts.

The law written upon the heart of man can at best offer but a point of contact from which the higher revelation, as given in God's Word can proceed to effect a satisfactory relationship between God and man. Luther remarks: "Because it (the natural law) is in the heart, although but dark and faded, it is again brought to life through the Word, so that the heart must admit that what the commandments state is true, namely, that one must honor and serve God, since He alone is good and does good. Yes, man cannot succeed without the light of the Holy Spirit."⁸ Other quotations are: "one must write and preach (the law) until *God* work along with man (*mitwirken*) and enlighten them, that they feel it in their heart to be true as it is put in the Word."⁹ Also the well known catechism statement: "I believe that I cannot by my own strength and reason etc."

⁶ Idem 63: 124.

⁷ Erl. ed. 48: 87.

⁸ Erl. ed. 36: 57.

⁹ Idem. 29: 156.

True knowledge of God is for Luther, in its practical implications, identical with the faith that saves. This can come to man only through the Gospel, as indicated above, or, to be more specific, through the contemplation of Christ as man. Luther finds the humanity of Christ to be the specific vehicle of God's revelation of self, "tunc prorsus nullum Deum scito extra istum hominem Jesum Christum."¹⁰

As man learns to comprehend the true nature of God as revealed through the historical Christ, He becomes so attractive that the thought of God's omnipotence is no longer unbearable but becomes a source of comfort. "If I now have the Father's heart (Christ), I have with Him all divine omnipotence and power."¹¹

It is not necessary to presuppose Christ's divinity before acknowledging His humanity. The man who seeks Jesus must: "Seek Him as He walked upon earth, there he will find that He came for our life, light and salvation. Thereupon (having contemplated Christ's life and passion) I climb higher through the Son to the Father and behold that *Christ is God*."¹²

Christ is the norm, the criterion, the principle which must guide and control man as he seeks to interpret the Bible. "All Scripture is to be related to Christ or to be understood in relationship to Christ, otherwise we shall not accept it as true Scripture."¹³ "... for He is the center (Punkt) of the circle, from which the whole circle is drawn."¹⁴

In discounting the importance of the Reformation for the modern age, many historians of today point out that although the reformers must be credited with having overthrown the arbitrary, often tyrannical authority of the pope, they soon dissipated the good thus accomplished by formulating the doctrine of verbal inspiration, which elevated a book to the throne denied the "holy father." Be that as it may, Luther cannot be accused of this, since, although he unhesitatingly accepted the authority of the Bible, he graded the various books of the Scriptures as to their worth. "Luther asserts that the epistles of Paul and Peter are far superior to the Gospel of Matthew, Mark and Luke. As his smaller New Testament he selected the Gospel of John, the First Epistle of John, Paul's letters, especially Romans, Galatians, Ephesians and First Peter. When compared with these James is a 'right strawy epistle.' His second New Testament consisted of the synoptic Gospels, Acts, and the rest of the Pauline letters, 2 Peter, 2 and 3 John.

¹⁰ Volume on Gal. Erl. ed. p. 49.

¹¹ Erl. ed. 50: 180.

¹² 2nd Erl. ed. 12: 249.

¹³ Opera Varii Argumenta, Erl. ed. 4: 381.

¹⁴ Erl. ed. 46: 348.

His third New Testament was composed of James, Hebrews, Jude, Revelation of John. Evidently Luther regarded the Bible as containing the Word of God. His theory of inspiration was stated in this manner, 'the prophets were holy, spiritual, industrial folks who earnestly reflected upon divine and holy things. Hence God spoke to their consciences. This the prophets interpreted as revelation.'¹⁵

CHRIST

Since Augustine the doctrine was generally accepted that Christ as the divine-human head of the church had, through his innocent suffering and death, made satisfaction to the righteous God for the sins of all its members. This satisfaction served to conciliate a justly angry God and made possible man's redemption.

This doctrine of the mother church Luther accepted although it is not in absolute logical conformity with his contention that man is saved by faith. According to the fundamental principle of the Reformation man's relationship to God does not rest upon a legal foundation. Only through the heart-transforming power of freely forgiving love is the eternal content of the law realized and made effective and a harmonious and satisfying union between God and man established.

It is refreshing to note that whenever the reformer discusses the atoning death of Christ the coldly calculating legal aspect which dominated Augustine's dogma, recedes completely into the background before the warm glow of genuine love for the Saviour which tinged Luther's presentation. A few characteristic illustrations will show this. "As if He (Christ) were to say 'behold, man, I tell thee and give thee with these words (in the Lord's supper) forgiveness of sins and life eternal. And that thou mayest be certain and know that such promise is irrevocable, I will therefore give my life and blood for it, and will leave them unto thee as a sign and symbol.'¹⁶

"Wilt thou not constrain thyself no longer to behold the suffering of Christ but seek to penetrate through it and behold his compassionate (*freundlich*) and gentle heart, filled with love for thee which compels Him, that He thus carries the burden of the conscience and sin? Thus thy heart will become sweet and your trust in Him strengthened."¹⁷ He interprets Christ as saying: "when you behold this (suffering) then understand that I speak to you of the Father's love, grace and compassion and prove it with my deed, since I die for you and shall rise again."¹⁸

¹⁵ Moehlmann, *The Unknown Bible*, 124 and 125.

¹⁶ Erl. ed. 27: 147.

¹⁷ 2nd Erl. ed. 11: 161.

¹⁸ Erl. ed. 49: 183.

GOD

Luther rejects all metaphysical speculation about God's being, recognizing only the strictly religious attitude toward Him. He believes that in seeking to comprehend the Almighty man should learn to know Him in His relationship to mankind rather than seek to understand His nature.

"To have God is nothing else than to trust and believe in Him from the heart, to call upon Him in trouble, to pray to Him and to serve Him. A god, if he were a god for himself alone in heaven, would be a god of stone or straw."¹⁹

By revealing His right relationship to man, as comprehended by faith in Jesus Christ, God discloses Himself to the earnest seeker as the correlate to the faith or trust which flees to Him for refuge. The rather terrifying conception of God as unlimited power becomes to man a source of comfort as he learns to trust in Him through faith in Jesus Christ.

We have already called attention to the fact that the Middle Ages taught that God's righteousness brings man into a legal relationship with deity. This doctrine Luther rejects absolutely. To acquire any merit is impossible for man, the hope to be able to do so is a false dream. "All who seek to buy God's grace through many good works as though He were a merchant or employer, are false prophets, who do not believe that God gave His grace freely and for nothing."²⁰

"The faith which knows itself directly dependent upon God, honors Him."²¹

Luther admits that God punishes man, but only because He loves him, seeking thereby to subdue evil. "Nevertheless He remains pure love, as His nature is wholly love, even though He thunders and must punish. It all happens because of pure love and out of a good heart."²² "He separates man from his evil habits (Laster), thinking only of destroying evil that he may preserve man."²³

SIN

Luther's doctrine of sin is closely allied with his doctrine of God. He teaches: "Impietas, asebia, in Hebrew resa, is really the sin that one fails to honor God, i. e., that one does not believe, trust, fear or give self over to Him, does not permit Him to reign or to be God."²⁴

¹⁹ 2nd Erl. ed. 6: 103.

²⁰ 2nd Erl. ed. 18: 316.

²¹ 2nd Erl. ed. 18: 316.

²² Idem. 15: 140.

²³ Erl. ed. 27: 53.

²⁴ 2nd Erl. ed. 7: 138.

The natural, inborn, inherited inclination of the heart toward evil is for Luther the source of all sinful desire, words and deeds. "Original sin is nothing else than the inclination toward evil, such as pride, anger, envy, unchastity, which all men experience."²⁵ "Original sin is the sin of nature,—Personsuende—, the major sin. . . . It is not committed, as all other sins, but it is, it lives and does all sin and is the essence of sin. It does not sin for an hour or for a time, but wherever man is and as long as a person is there is this sin also."²⁶ "Especially does the Holy Scripture consider the heart the root and principle source of all sin, which is unbelief of the heart."²⁷

Unbelief asserts itself in ceaseless activity of sinning, primarily against the first four commandments, especially the first. It gives birth to pride, doubt, grumbling against God, sins, which, though scholasticism largely ignores them, are for Luther the most grievous. Because of his unbelief man also finds it impossible to fulfill the demands of the last six commandments, which enjoin upon him the duty to love his neighbor as himself. He who lacks faith, clings to material possessions; he also fears the evils and hardships of this world.

"Where there is unbelief, man falls upon them (material possessions), clings to them, seeks them until he succeed in his quest, and then wallows about in them as a sow in dirt and finds his salvation in them—his belly is his god."²⁸ "The godless may refrain from doing evil but they avoid it merely in order that they may not be disgraced or to escape the torments of hell, yet they are full of evil desires in their heart, they seek honor and power."²⁹ "Who feels God's kindness also feels his neighbors misfortune; he who does not experience God's benevolence (Wohlwollen) hardens his heart against his neighbor."³⁰

REDEMPTION

Scholasticism and later Protestantism teach that Christ reconciled God, and in this way made possible the redemption of the individual. Luther's conception goes deeper than that. For him redemption includes a subjective process in man.—Through the law God creates adequate fear to perturb the conscience and effect contrition. He who through Christ enters into a positive relationship to God (which the law demands but sin disturbs), is redeemed. He is freed from the mandatory and condemning implications of the law and now gladly and freely obeys its contents.

²⁵ Idem. 15: 29.

²⁶ Idem. 10: 322.

²⁷ Erl. ed. 63: 123.

²⁸ 2nd Erl. ed. 13: 5.

²⁹ Idem. 7: 41.

³⁰ Idem. 13: 6.

"Behold, thus Christ has in a spiritual sense redeemed us from the law; not that the law is abrogated, but our heart, which formerly was subject to it but unwillingly, is so changed, so much good is accorded it and the law made so attractive that the heart now finds no greater joy than in the law."³¹

Forgiveness of sins is more than release from guilt, it receives man into benevolent favor with God, guarantees daily forgiveness of sins which are committed even after faith has established a normal, wholesome, vital relationship to God; it results in a state of blessedness.

The direct historical product of man's redemption was the creation of a communion of the redeemed. Luther often compares the relationship of Christ to the company of the saved to a marriage. For him the essential characteristic of the church was a simple, natural association of those who knew themselves to be redeemed. This conception is in strong contrast to Roman Catholicism which insists that the true church can be erected only upon the foundation of the hierarchy.

ETERNAL LIFE

In his conception of salvation Luther set himself in opposition to the then current popular opinion that the state of blessedness is unlimited bliss in heaven. It was Augustine who had prepared the way for Luther's doctrine with his statement, "for me the 'good' is to cling to God."

Upon the basis of such passages as are found John 17: 3 and 6: 47 Luther emphasizes that salvation or 'eternal life' is accorded man through faith. This *life* begins here, grows continuously and is developed in the hereafter in intensity, although its *essence* is never changed.

"It must truly begin here and be recognized and embraced by faith, what there we shall inherit and possess forever."³² "If you believe, then you are saved and eternal life has been granted unto you."—"If I do not receive it here I shall never overtake it there; but rather here, in this body, must it be apprehended."³³

Luther distinguishes between God's favor, which receives man, and His gift, which is a state of being, in which the changed relationship to God is sustained and developed. "Even though we have not yet reached perfection, so that God's gift and His spirit must daily grow in us—yet His grace deems us to be perfectly righteous before Him. For His grace is not divided or broken in parts, but it receives man completely into His favor, for Christ's sake, who is

³¹ Idem. 7: 302.

³² Erl. ed. 50: 177.

³³ Erl. ed. 50: 177.

our advocate, and because His gift has begun to work in us."³⁴ "Grace forgives sin, creates peace of heart and places man into the Kingdom of God's mercy—the *gift* is, however, that the Holy Spirit creates in man new thoughts, attitudes, a new heart, comfort, strength and life."³⁵ "Where God is served, there is heaven. If I serve my neighbor, I am already in heaven, for I serve God."³⁶

Gottschick summarizes: "For Luther the state of blessedness is the joyous certainty which God grants and man experiences in its beginnings in the present life. It permeates the whole of man as an active, virile leaven with love for God and trust in His divine providence. Such a child of God is constrained to give self over confidently to God's love and guidance, and gladly obeys the demand that he love his neighbor as himself."³⁷

The same authority also observes: "Later Protestant theology failed to retain Luther's conception of eternal life. It taught that fulfilment of the law is the condition upon which it is granted, whereas Luther finds it to be God's gift to man, which constrains man to adopt ever more fully the essential content of the law as an integral part of his personality. This decided change of Luther's doctrine was fraught with grave consequences for Protestant theology"³⁸

NOTE: Here the writer omits Section VI of the original thesis, entitled: The Elements of Roman Catholic Doctrine which Luther Rejected.

LUTHER'S INFLUENCE ON PROTESTANT DOGMA

Luther was an original thinker but not a systematizer. Harnack observes: "Luther never felt a strong desire to work out a systematic presentation of those religious conceptions which he evolved from his personal experience. He never felt the urge to point out which elements of the old doctrine he rejected and which he retained. He labored in the field of theology as a child plays in a home, bringing forth old and new, always being concerned only with its immediate practical importance. The correction of theoretical errors concerned him but little. He had no desire to work out an ordered body of doctrine. But his strength (his refreshing originality and brave pioneering) was also the source of his greatest weakness."

Consequently Luther left many problems unsolved. He also retained and often defended old Catholic dogmas which really were not in harmony with his fundamental position. His usual policy

³⁴ Introduction to Romans 63: 124.

³⁵ Erl. ed. 12: 313.

³⁶ Idem. 13: 68.

³⁷ Gottschick: Luther's Theologie. Page 36.

³⁸ Idem. page 36.

was to ignore what was irrelevant. For instance, the Greek speculations woven so intricately into the old Catholic dogma Luther accepted as a matter of course. Its history of development was not known at the time so it was generally received as based upon Scripture.

The nearest approach Luther made to a systematic presentation of his doctrine is to be found in his catechisms and the Augsburg Confession. The latter, although written by Melancthon, was based on Luther's Torgauer Articles. The great reformer indorsed the Confession without reservations. We must not overlook in this connection, however, that the Augustana was written as an apology and seeks to meet Roman Catholicism as far as possible.

The great mass of Luther's followers accepted him as their master in theology, an authority whom they merely interpreted. The great conglomerate of dogma which Luther had championed or failed to assail they sought to systematize and interpret without in any way learning from their great hero how to be bravely original and wholesomely progressive. Lutheran theologians lost themselves ever more deeply in the morass of trivial, narrow, scholastic speculation. Their dogma became barren, intolerant, unfruitful, altogether foreign in spirit to that of its great founder.

LUTHER'S PERMANENT CONTRIBUTION

"Historical study of the growth of any human ideas always tends to liberate man from subjection to those ideas," thus, wisely, remarks Wilhelm Herrmann. The historical method of inquiry seeks to study and evaluate human achievements in their relationship to the period in which they were produced. Adoption of this method has caused leading theologians, even in Lutheran circles, to adopt an attitude to the reformer's theology which is quite different from the abject devotion accorded it in a former period which indorsed the popular slogan: "Gottes Wort und Luther's Lehr, vergehen nun und nimmermehr." That bordered perilously close on the verge of being idolatry. Its hero would have been the first to condemn it. A noted authority assures us: "Luther never demands submission to prescribed doctrine as an essential part of religious experience. Instead of holding such submission to be a means of salvation, he pronounced it sin."

Nevertheless it is manifestly evident that the profound religious experience upon which Luther based his theology impregnated it with principles of religion which are permanently valuable.

PERMANENT PRINCIPLES OF RELIGION

I believe that the most valuable and significant permanent contribution Martin Luther bequeathed to posterity is to be found

in the inspiring challenge which his dynamic personality brings to all who come under the sway of his influence, to place *persistent, humble sincerity* first in their quest for the living God.

This assertion may be challenged on the ground that others were equally as sincere as Luther, that their example is no less inspiring. Yet, as we call to mind the unique, unparalleled importance which must be attached to the personality and activity of Luther in the history of Christianity, we realize that for centuries to come more students will focus their attention upon the study of this remarkable man than on others equally as worthy, but less conspicuous.

Another permanent contribution to the religious life and experience of mankind with which we can credit Luther is the decided emphasis he placed upon the principle that true religion must be a matter of the heart, a positive conviction based upon personal experience. Luther was absolutely certain that he had found a "merciful God." He successfully challenged the assertion of the church that it alone could mediate between God and man. The result was that a large number of God's children who had hitherto dared to approach God only through the priesthood, now were free to establish a personal relationship with their Father in heaven.

In fighting his way through to the positive conviction of salvation through faith in Jesus Christ, Luther had subjected himself to the influence of all the religious rites, ceremonies and customs known and practised by the church of his day. He also explored the great mass of religious literature which the past had produced. The conviction at which he finally arrived was therefore colored and largely determined by his environment, which fact alone made it possible for him to exert a potent influence upon his generation. Still, in the last analysis, Luther's position was peculiarly his own, which made it possible for him to champion it successfully. By adopting this policy Luther gave to posterity another valuable example which ought to be of special significance for our present generation to which the task of reconstructing anew the system of Christian theology, so that it may meet the requirements of the new day has been entrusted.

In this connection we can also most opportunely call attention to the fact that whenever his personal conviction in matters of doctrine ran counter to the dogma of the Church, Luther would refuse to bow to its tyrannical claim to absolute authority and infallibility. Yet, he did not base his theology upon the unstable foundation of personal caprice but established it upon a trustworthy objective reality. "With Luther the person of Jesus stands in the very center of the religious experience itself. Jesus makes him

certain of God, lets him see the divine nature and life, and becomes to him that manifestation of God's grace in which God enters into communion with him. He *knows* that he has been lifted up to God, and he traces the power of Jesus in that fact."³⁹

The above is probably the primary contribution made by Luther. It is very unfortunate that for nearly 400 years the disciples of this great man ignored this fact. Misinterpreting the true spirit of his genius, they retained and emphasized the old Catholic doctrine as most important. This, it is true, Luther had accepted and defended, because he interpreted its conclusions back into Scriptures. But in his religious life it failed to exert any influence, nor did it effect him in the daily practice of his faith-life. It was the spirit of Christ which had captivated and then controlled Luther. Abstruse and subtle speculations were abhorrent to him; since he clearly saw they had no religious value. "The sign is all that they deal with; but they do not teach *faith* even in this, but their own preparations, opera operata, participations and fruits of the mass. At length they have reached the very depth of error, and have involved themselves in an infinity of metaphysical triflings."⁴⁰ Still, the master was at times himself guilty of the mistake he here condemns. Yet we have no doubt but that, even though he thereby set an example which, alas, too many of his admirers have followed to this very day, this will be felt only as a passing phase in the influence of this truly great man. And, after all, what are 400 years in the history of the Christian community? We firmly believe that Luther will exert a greater influence in the new day than in the past; greater, because more vital, more vital, because, being rid in the course of time of its dead weight, his theology will be destined to exert a more effective and wholesome influence upon essentials in the realm of religion.

The positive, constructive attitude toward life adopted and followed by Luther, after once having established his religious life upon a satisfactory basis, is another permanent contribution of real significance. For Protestantism he definitely sloughed off the world-fleeing, world-despising ideal of asceticism. Faith in Jesus Christ so vitalized, guided and controlled the life of Luther that fear and the monastic ideal became totally foreign to him. He was positive that human existence had intrinsic and permanent value, that it is man's duty to love and serve his fellowman, that God through Christ loves man. In the strength of this faith Luther went forward bravely, confidently, joyfully and serenely projecting self from day to day toward a better tomorrow.

³⁹ Herrmann, *Communion with God*, page 170.

⁴⁰ From L's "Babylonian Captivity"—Wace and Buchheim, page 170.

It is true that in the declining years of his life Luther apparently lost much of the spirit of daring and aggressive pioneering in the realm of religion, which characterized the early period of his activity, especially the years from 1517 to 1523. It cannot be denied that, rather than trust unreservedly in the overruling providence of the Almighty, he compromised with temporal rulers in order to make sure the permanency of the movement he had called into life. At times he waxed sullen or became unreasonably stubborn. Psychologists can probably readily explain this phenomena. Yet the appreciative student of his life will through and under all his human frailties discern a calm, certain, positive, quiet spirit of peace, born in the heart of God, which may be compared to the waters in the deep places of the sea, which remain undisturbed, even though the fury of the storm may lash the surface waters most furiously. "But whether we turn to his discourse of the year 1518 on Repentance, or to the sermons of the last years of his life, we find everywhere the same portrayal of the new life awakened in him by God, in the strength of which he could say of himself 'my spirit is too glad and too great for me to be at heart an enemy to any man.'"⁴¹, ⁴²

PERMANENT VALUES IN LUTHER'S DOCTRINE

FAITH

Through faith in Jesus Christ Luther embraced God as Father. The compelling force of this faith, championed and extolled by the great man, will *always* be the most profound, vital and satisfactory experience with which any of God's children may be blessed.

REVELATION

If the above statement is true, then the Bible will always be the most important vehicle of God's revelation to man, because it contains the Gospel of Jesus Christ, through whom God set forth the true nature of His divine personality.

GOD

Luther sought primarily to comprehend God in His relationship to sinful man. That is a permanently valuable principle. He was right when he discounted the alleged transcendent importance of metaphysical speculations concerning the deity, in which the scholastics simply revelled. These are valuable only in so far as they help the philosopher to gain a clear conception of the unsatisfactory theories concerning divinity, such as pantheism, polytheism, deism and materialism, which have formed the content of various philosophic speculations. These can now be definitely discarded,

⁴¹ Erl. ed. 24: 16.

⁴² W. Herrmann, *Communion with God*, page 56.

because inadequate. To believe in God as a personal Being who has established a vital communion with His children, that is important, even though man cannot penetrate into the essence of His nature. This God Luther found through the historical Christ. "When I thus imagine Christ, then I picture Him truly and properly, I grasp and have the true Christ as He pictures Himself; and then I let go utterly all thoughts and speculations concerning the divine majesty and glory and hang and cling to the humanity of Christ; then there is no fear there, but only friendliness and joy, and I learn thus through Him to know the Father. Thus arises such a light and knowledge within me that I know certainly what God is, and what is His mind."⁴³

CHRIST

Luther also discouraged subtle speculations concerning the divine-human nature of Christ. He writes: "As for the man who will not adhere to the Word, but who seeks to be subtle and reason how it can sound correct that God and man are one person, let him go and be subtle and speculate, and see what he gains by it. How many a man has become a fool by all this."⁴⁴

According to the conception of Athanasius, the fact which procures salvation for man is the union of the divine and human natures in the person of Christ. Luther certainly did not abandon this view but, he deepened and perfected it, and that was a permanent contribution. Herrmann assures us: "Luther got *beyond* the indefinite thought that with the entrance of Jesus into the world the Divine Essence came into the most intimate union with the human race, or with human nature. He bids any and every individual soul experience for itself that in the person of Jesus the Personal God Himself is exerting His love and creative power upon such particular individual."⁴⁵

SIN

Although sin cannot be explained rationally it must be recognized as a destructive force in the affairs of mankind. As we search Luther's doctrine of sin for permanent contributions we shall content ourselves by calling attention to but one. Luther did not fail to point out the awfulness of carnal sin, but even as his Master, Jesus Christ, he set himself most determinedly against sins committed against God, such as unbelief, pride, hypocrisy, and lack of brotherly love.

⁴³ 2nd Erl. ed. 20: 161.

⁴⁴ Erl. ed. 19: 15.

⁴⁵ Herrmann, *Communion with God*, page 156.

⁴⁶ *Idem*, page 176.

REDEMPTION

Herrmann has characterized the permanent element in Luther's doctrine of redemption as follows: "The Protestant Christian, who can stand before God with the confidence of a child, must have found in Christ, to whom he owes that relationship to God, not some mysterious divine substance, but a living power, acting upon him, overwhelming him and announcing to his soul the will of the personal God."⁴⁷

ETERNAL LIFE

Luther's profound observation, which he taught consistently, that eternal life begins here and now in the heart of such, who through faith have entered into a living communion with God, is among the most valuable contributions he has made to Protestant doctrine. It dignifies the worth of man's earthly existence with a value unknown to our Catholic brethren, and embraces an alluring hope for greater development in the Hereafter.

CONCLUSION

I close with a final quotation from Wilhelm Herrmann, a man who has gained a profound insight into the abiding elements to be found in the religious principles released and championed by the genius of Luther. "Luther's witness to that which makes a Christian to be a Christian is a treasure not yet sufficiently valued. It will quicken and advance, and perhaps bring deliverance to men in whom the yearning for God is not dead, to see how Luther came to that communion which gave him a joyful heart and a dauntless courage."⁴⁸

⁴⁷ Wilhelm Herrmann, *Communion with God*, page 176.

⁴⁸ *Idem*, page 56.



PHILOSOPHY AND EDUCATION

PROF. JOHN O. EVJEN, PH.D.

Hamma Divinity School, Wittenberg College, Springfield, Ohio.

One of America's greatest philosophers had defined philosophy as "an unusually obstinate effort to think clearly and consistently." While this definition does not define, it expresses in a certain way that the philosopher's road to knowledge is not a royal one. The real philosopher's life, too, has not always been of the royal order, considered in terms of outward comfort, fame and wealth. The reason is that, to many, philosophy and philosophers are objects of suspicion. Not everybody will share Cicero's admiration for philosophy when he paid his tribute to it as the Guide of Life.

THE FATE AND REWARD OF SOME PHILOSOPHERS

Socrates, the father of philosophic ethics, was forced to give his life for his chosen profession, being sentenced to drink a cup of poison. Aristotle, the greatest polyhistorian the world has ever known, after teaching thirteen years at Athens, was accused of blasphemy, and had to flee to avoid the fate of Socrates. Galileo, who regarded himself as a philosopher, was forced by a church tribunal to recant his ideas concerning the motion of the earth. And though he probably never said what has been attributed to him, "Yet it doth move," he, no doubt, thought it. Descartes, of France, found his native land intellectually circumscribed and went to Holland, where he for twenty years had to defend himself against the repeated attacks of the guild of scholastic clergy. Spinoza, of Holland, famed for his simple life as well as his remarkable mathematical philosophy, was excommunicated by the synagogue; and, in order to avoid persecutions at the hands of his Hebrew brethren, fled to the Hague, where he wrote philosophy and supported himself by polishing lenses, dying of consumption at the age of 44. Leibniz, of Germany, a polyhistorian second only to Aristotle, and a Protestant by creed, was persecuted by his brethren in faith on the groundless suspicion that he was "Cryptocatholic," since he looked with some favor upon effecting a union between Catholicism and Protestantism. Kant, famous for his categorical imperative, was deprived of the right of giving lectures on religion, in his own university, on the alleged ground that he was a heretic. Fichte was dismissed from his professorship at Jena, on a trumped-up charge of Atheism, though the University of Berlin later made him its rector. Rousseau, of French antecedents, was accused of Communism, though pedagogy has given this strange Back-to-Nature prophet a front seat in her hall of elects.

Such has been the fate of some philosophers. But they have, in other ways, had their reward. The erring judgment of an aristocratic group or a mob is far easier to bear than the self-inflicted penalty that comes from a wilful neglect of the best that human thought has transmitted to us.

PHILOSOPHY ONCE THE CROWNING OF STUDIES

Philosophy was the crowning of studies in schools of higher learning from Plato to the beginning of the last century. Even today there is a remnant of its former dignity, in the practice of smaller colleges, where the president of the school generally is a professor of moral philosophy, which he imparts to his seniors before their graduation. In many instances this moral philosophy has come to be everything else but philosophy. However, the tradition of giving it is conserved, and may keep the way open for something better.

RESULTS OF A DETHRONED PHILOSOPHY

Owing to the gradual divorcement of philosophy from science in the last three generations, not a little of the scientific output today falls flat. We have been told repeatedly that the average intelligence of our army boys was that of sixth graders. But any statement of that kind contains a twofold insult; to man, and to science. Measurements of, and reasoning about, mentality not based on a trusted philosophy's conception of human life, are absolutely worthless, whether they hail from physicians or psychologists or from the representatives of other professions not overly concerned about the history of thought. A great deal of this unfounded criticism of army mentality is due to last century's divorcement of philosophy from science. The criteria in testing the mental ability of the soldiers were not sufficiently warrantable from the standpoint of philosophy. Tests based on a purely natural-scientific psychology can do but scarce justice to anybody, and this kind of psychology seems to have been the Criterion Infallible for the tests employed. What about the finer ethical responses? Were they measured? Did they not exceed the interesting, innocent, comparatively undeveloped moral stage of a sixth-grader?

The divorcement of philosophy from science—whether social or natural science—is very evident today, says Professor Fr. Paulsen, one of our leading authorities on philosophy and pedagogy. It shows itself: (1) In the lack of logical thinking, in the lack of ability to define concepts sharply, to arrange the subject matter logically, to give precision to arguments; (2) in the want of fundamental concepts of philosophy. Quite often there is wanting any knowledge whatever of the philosophical questions involved and

their solution. When physicians, psychiatrists, biologists and physiologists face the general problems, for instance, the relation of the body to the soul, they know nothing about the endeavors of philosophy beginning with the 17th century, in regard to these problems. They are in need of established categories for the possible ways of conceiving them. One need only ply the pages of a Haeckel or a Du Bois-Reymond or a Vogt to see this. The same holds true of many jurists as well. When they write about law and morality, or morality and religion, one sees how pitifully they often get off the tracks. (3) A third result of the parting of science from philosophy is the lack of a philosophical world view. In reality, even educated people, yes scholars, are sadly equipped in this respect. They have seldom, if ever, given any consideration to the most profound and ultimate questions of existence. The result of this is that they become a prey to any new fad. Where Christian orthodoxy does not obtain, the prevailing world view is either the materialism of a Haeckel, or an absolute scepticism as indifference, which proclaims, "Of course, we cannot have any knowledge about those things."

THE BUSINESS OF PHILOSOPHY

Philosophy endeavors first of all to give a theory of knowledge, or *epistemology*: It investigates the nature, origin, limits and validity of knowledge. Secondly, it gives us a world view, a theory of life, or *metaphysics*. Thirdly, it teaches us how to think correctly, in *logic*. Logic, metaphysics and epistemology are the three *general* philosophical disciplines.

The *special* philosophical disciplines are natural philosophy, psychology, ethics and philosophy of law, aesthetics, philosophy of religion, philosophy of history. Some philosophers even add pedagogy, and regard philosophy of history as identical with sociology.

As to psychology, this branch is in the opinion of a majority still a branch of philosophy, and not of physiology or natural science. And correctly so. Mental phenomena are not mere correlates of physiological processes. They are not fully explicable in terms of behavior. Of late there have appeared many kinds of psychology on the market. Professor Thilly, of Cornell University, is right when he says: "What the philosophers desire is a psychological course which will do full justice to the facts of mental life and not falsify them to meet the demands of a scientific theory or method—courses of the kind given in European universities by men whose reputation as psychologists is beyond suspicion. Compayré made no mistake in maintaining that to different systems of psychology correspond different systems of education, and that an

idealist like Malebranche does not reason upon education after the manner of a "sensationalist" like Locke. This statement, applying to a special branch of philosophy, also applies to philosophy as a whole, which is proved by history.

PHILOSOPHY AND EDUCATION IN GREECE AND ROME

Greece had its pedagogy, or education, because it had its legislators and its practical philosophers: the first directing education in its practical details, the second making theoretical inquiries into the essential principles underlying the development of the human soul. In the writings of Socrates, Plato and Aristotle we see the first attempt to formulate a body of educational doctrine.

The Romans had no great educators, because they had no great philosophers. They displayed a strange insensibility for the graces of the intellect and heart. Whatever philosophy they had, they borrowed of Greece. Their forté was organization. They worked for practical ends, were extreme utilitarians. A taste for disinterested science and speculative inquiry was foreign to this race of warriors. Their literature is, on the whole, poor in original material for educational study, as their original contribution to philosophy is almost nihil.

THOUGHT AND EDUCATION IN THE MIDDLE AGE AND THE RENAISSANCE

These periods of history contributed nothing profoundly original to philosophy or education. The middle age lived on the teachings of Augustine and scholasticism. Its literature, however, contains many fine psychological observations and a number of good socio-political suggestions, interspersed among the lines of its mighty tomes. Not least among its scholars was William Occam, of England, who anticipated modern psychology by maintaining that Will and not the Intellect is the essence of the soul. The Renaissance stood for the idealism of the Greeks. It also stood for free thought and a new conception of nature. Its leading philosopher, Bruno, who was burned at the stake, was an enthusiastic defender of art, a pantheist by religion. Its leading humanist, Erasmus, more a man of letters than a philosopher, preached a return to the classical literature of Greece. But withal, the Renaissance was a transitional period, with a far keener appreciation of aesthetics than of ethics, which really rivals psychology in its importance for education.

THE BEGINNING OF PUBLIC EDUCATION—THE FIRST CHAIRS IN HISTORY AND PSYCHOLOGY

Then came the Reformation, which stressed schools for the people. Its idea that man needs no ecclesiastic mediation made it

imperative that each person should learn to read, especially the Bible, and judge for himself. Luther stressed public school education; not, though, simply as a preparation for the Hereafter. He said: "Were there neither soul, heaven nor hell, it would still be necessary to have schools for affairs here below, as the history of the Greeks and Romans plainly teaches." He also advocated compulsory school attendance. To Luther belongs the honor of having advocated the first university professorship in history that the modern world knows of, the first chair in history being established in Switzerland. To his comrade Melancthon, again, belongs the honor of having given the first series of lectures on psychology, under the name of "psychology": He was a good theologian, but remained a member of the faculty of philosophy in his university, even refusing to be ordained or to serve a congregation. Melancthon for his great services to education was called preceptor Germaniae. Both he and Luther were influenced educationally by Aristotle; Luther to no small degree by the English philosopher William Occam, already alluded to. The struggle between Catholicism and Protestantism, ending finally in the thirty years war, made education more difficult in Germany but also more coveted than in states more inclined to individualism and utilitarianism.

ENGLISH AND FRENCH CONTRIBUTIONS

A new departure in education is noted at the arrival of Francis Bacon, who over against dependence on reflection and reason advocated the extreme dependence on observation. Though its thinking is of the Renaissance type the Baconian school of philosophy soon showed its utilitarian influence on the educational system. Bacon wanted to get away from the logic of Aristotle, and mapped out his own table of sciences, which should carry on the inductive method.

Bacon did not offer much that was directly pedagogical. But he paved the way for a new world view, gave it a program, and tried to establish the methods it should follow. His influence on education, its end and means, is therefore indirect. We daily hear the strong echo of his cry "Vetustas cessit, ratio vicit!" (The ancient Age has passed, Reason has conquered). As a philosopher he directed man to Nature, and gave man Observation and Experiment as the keys he should use. He called forth in England an empirical philosophy, which through its empiricism of necessity fertilized and modified pedagogical theory and practice. Traces of Bacon are found everywhere in the writings of pedagogical critics and reformers of the 17th century; Andrea, Schupp, Ratke, Jungius, Alsted, and Comenius. Bacon expected everything from nature. He taught that one conquers nature by serving it. However, no great discovery has ever been made by following Bacon's methods.

He disregarded, even mocked, his big contemporaries like Kepler, Galileo, Gilbert, and Harvey, the real founders of a new natural science. His views on education were determined almost wholly by the utilitarian criterion. The end of science, he taught, was to make life richer here on earth. His well known and often quoted statement, "Knowledge is Power" shows Bacon's superficial thinking in nuce. He even exiled theology from the realm of sciences and mocked it as a sterile virgin dedicated to the Godhead. Bacon's influence was greatly increased by the French Encyclopedists, but soon waned again. His utilitarian world view has, however, put its stamp on education among the English speaking people. It obtains alas in too many of our own circles, which demands the teaching of "useful" subjects only, and fails to appreciate any idealistic trend in education.

Then Descartes came. Descartes and not Bacon, is the father of modern philosophy. No other thinker, says his countryman Compayré, has exercised a more decided influence on the destinies of education than Descartes. He wrote no system of pedagogy, but through his philosophical inquiries he changed the direction of human thinking. He banished from the school the old routine of mechanical processes of the exercise of pure memory, made a demand for rational methods derived from mathematics, methods that excite the intelligence, awaken clear and distinct ideas and provoke judgment and reflection. In reflecting on Descartes's services, Compayré makes the following important statement, the worth of which is enhanced by the fact that Compayré himself was a brilliant educator and a philosopher of considerable repute:

"Every system of philosophy contains in a germ a special system of education. From the mere fact that philosophers define, each in their own way, the nature and destiny of man, they come to different conclusions as to the aims and methods of education. Only a few of them have taken pains to deduce their principles, or the consequences that are involved in them, *but all of them, whether they will or not are educators.*"

John Locke followed. He was an empiricist in his system of philosophy, which was mainly psychology. He believed that there are no innate ideas: there is nothing in the intellect that has not been in the senses, before. Knowledge comes from sensation and reflexion. All mental training is therefore the result of experience. Individual training is better than the training received in a public school. Every person, so to speak, is a predisposed being through origin, family inclination, ability, temperament, and should be trained accordingly. He must have physical training as well as mental. Constant appeals must be made to the child's sense of

honor. The formation of character is important. Locke stresses the value of child's psychology. He advocates few rules, but many examples. The child must be given reasons for everything and be treated pretty much as a grownup. Locke stresses play, and advocates the play element even in the method of teaching. Aesop's Fables should be the child's primer; and not the Bible, unless it should be a Children's Bible. He regarded French as the most useful of foreign languages. Latin was only for the few. Grammar should be taught sparingly. Translations should take the place of classics. Greek was only for the exclusive scholar. Emphasis should be placed on practical subjects like geography, arithmetic, chronology, history, ethics, politics. Rhetoric and logic are of minor value. Dancing, drawing, riding, fencing, swimming are valuable accomplishments. Music has but little value.

That is the pedagogy of Locke, thoroughly realistic and utilitarian. It has no room for poetry and art. It excludes the aesthetical side of education, and sets aside imagination. It turns out a useful, prudent, calculating man of the world, but one that is lacking in idealism: a correct gentleman of the court, sober and self-controlled, natural, and at ease, sensible, straightforward, manly, and morally strict.

The educational enthusiasm of the 18th century goes back to Locke. It was based on the naive belief that if one wanted to, he could make every human being virtuous, wise, and happy. France got its full share of this pedagogy, especially from Rousseau, upon whom Locke exerted a great influence.

Rousseau brushed aside the artificial. He preached a back-to-nature program, but with a tremendous success. He was the first thinker to face the culture problem squarely and to offer a solution. The whole system of education was affected by this man's thoughts, for better or worse. Even his philosophy of law affected the drafting of our constitution, especially his treatise "Contract Social."

Without mentioning others, it can be said that the progress made in education in the eighteenth century was due in great part to the efforts of the philosophers of that age.

THE TIDE OF EDUCATION IN GERMANY TURNED BY PHILOSOPHY

In Germany, Kant turned the tide of education. His view on the composition of human nature, on the limits of understanding, and on duty gave a new direction to education in his country. Not least did Rousseau's ideals find an expression in Kant's view on education: to make his countrymen independent of the French courtly culture (which, he claimed, suppressed nature in every way), and to do away with class distinction.

Fichte, too, was deeply stirred by Rousseau's works, and wished for a new order. He advocated public education, taught the people to fight against the selfishness which family life encourages, and, on the whole, to make war against individualism and hold the banners of idealism high.

Hegel pointed to the value of sociological study, the law of contrasts in history, and historic development. His picture of the German schoolmaster and the school became the Prussian ideal, again showing the influence of philosophy on education.

Finally, Herbart must be mentioned, whose psychology was of the rigidly intellectualistic type, ruled by mechanics, a psychology that has exerted a tremendous influence even on American education but was doomed to fall on account of its mathematical artifices.

(To be concluded)



Die Schöpfungen des Heiligen Geistes: Die Kirche und das neue Leben.

Von Professor Dr. H. G. Grönmacher.

A.

Die Kirche.

I.

Die soziale Wirkung des Heiligen Geistes durch die Gnadenmittel ist die Kirche. Sie ist der geschichtliche Ertrag des Werkes Christi. Die Kirche ist eine spezifische Schöpfung des Christentums. Das lehrt eine religionsgeschichtliche Vergleichung der hauptsächlichsten Formen des religiösen Lebens mit aller Deutlichkeit. Bei den meisten Naturvölkern und auch den hauptsächlichsten Geschichtsvölkern der alten Welt gibt es keine spezifisch religiöse Gemeinschaftsform. Finden sich die engsten menschlichen Bande im Clan und im Stamm ausgedrückt, so ist auch die Religion Stammessache und hat außerhalb des Stammes keine besondere Lebensform. Kommt es bei den Völkern zur rechtlich-politischen Organisation des gesamten Lebens, so schmiegt sich die Religion restlos in diese Formen ein. Entstehen kleine Stadtstaaten wie in Griechenland, so wird auch die Organisation der Religion eine städtische; bilden sich Weltreiche wie im alten Orient oder besonders später in Rom, so gewinnt die Religion eine Ausdehnung ihres Organismus, der wenigstens in der Kaiserzeit die Struktur des Weltstaates empfängt. Die Religion führt mithin in einem weitverbreiteten Typus der außerchristlichen Religionsgeschichte in ihrer Sozialbildung durch die vorhandenen natürlichen und politisch-rechtlichen Gesellungen, vornehmlich durch den Staat. Mit Recht sagte R. Rothe: „Auf dem Gebiet des Heidentums konnte sich vor der Allgewalt des Staates die Kirche nicht bilden.“

Auch im alten Israel fällt noch die religiöse Organisation mit der des Volkes zusammen; auch hier gibt es keine Kirche neben und hinausgehend über die natürlich-völkische Gemeinschaft; nur darin besteht der Unterschied von den übrigen Völkern der Antike, daß bei dieser Zueinschmelzung das wertgebende Metall das religiöse ist. Diese Struktur ist auch für den Islam die eigentlich normale. In Kalifat ist die Einheit der geistigen und weltlichen Gewalt als dauerndes Ideal proklamiert. Das Auseinanderfallen der religiösen und staatlichen Gemeinschaft ist für den Muhammedanismus etwas durchaus unnatürliches. Er hat sich nur unter dem Zwang der Verhältnisse und in Nachahmung des Christentums dem Kirchentypus, das heißt einer reinreligiösen selbständigen Sozialbildung angenähert.

Die außerchristliche Religionsgeschichte bietet neben der Natur-

und Staatsformen für die Religion eine besondere Bildung, nämlich die der Sekte. Die soziale Form der religionsgeschichtlich bedeutungsvollsten Sphäre, der indischen Religionsgeschichte, hat nämlich den Typus der Sekte hervorgerufen. Der Buddhismus hat sich an keine der naturgegebenen Lebensformen wie Familie und Stamm, aber ebensowenig an die geschichtlich gewordenen Gebilde wie die Kaste, Nation, Staat angeschlossen. Er hat aber ebensowenig die religiöse Form der Kirche als einer gottgegebenen, für die ganze Welt bestimmten Stiftung ins Dasein gerufen, sondern vielmehr die ethische Form der Sekte geschaffen. Die Sekte ist schon beim Buddhismus ein kritisches Gebilde, kritisch gegenüber der „Welt“ wie gegenüber den überkommenen Religionen. Sie ist eine Schöpfung der Freiheit; die Zugehörigkeit zu ihr ist auf eine bewußte Tat des Einzelnen gegründet, wobei die eigene Entscheidung letztlich auf eine persönliche „innere Erleuchtung“ zurückgeführt wird. Dieser Individualismus ist aber ein gemäßigter, denn er wird erweitert durch den Willen, eine begrenzte Anzahl von Menschen für die gleiche Stellung zu gewinnen. Der eigentliche Zweck der Sekte ist ein ethischer, nämlich sich und die Gemeinde durch Zurückhaltung von der Welt sündenfrei zu gestalten und damit zu erlösen. Sektencharakter gewannen in der vorchristlichen Religionsgeschichte auch die Mysterienreligionen der ausgehenden Antike. — Der geschichtliche Tatbestand in bezug auf die Sozialform der Religion in der außerchristlichen Religionsgeschichte ist mithin ein doppelter: Entweder die Religion schmiegte sich den natürlichen und geschichtlichen Sozialbildungen der Familie, des Stammes, Volkes vor allem des Staates oder dem Individualismus des natürlichen Menschen an und bildet dadurch den Typus der Sekte. Der Begriff der Kirche fehlt vollständig in der außerchristlichen Religionsgeschichte.

II.

Die Kirche bahnt sich innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte an. Die Wurzel des Kirchenbegriffes in Israel liegt in den Gedankengängen, welche die religiöse Gemeinde auf eine freie, supranaturale und gnädige Wahl Gottes, die jene aus dem Volk aussondert, zurückführt. Diese religiös-sittliche Schöpfung unterscheidet sich ebenso von den natürlichen und geschichtlichen Gebilden der Menschheit, wie von der individuellen Naturbestimmtheit des einzelnen Menschen. Weder Volk noch Staat, weder natürliche Individualität noch Sekte sind die dem eigenartigen Charakter der spezifischen Offenbarungsreligion angemessenen Formen. Vielmehr entspricht dieser nur eine auf Gottes Auswahl zurückgehende, durch ihn religiös-sittlich umgestaltete Gemeinde von Menschen, die ihrem Wesen nach alle Menschen umfassen kann. Hiermit beginnt ein eigenartiges, neues, rein religiöses Sozialgebilde aufzuleuchten, in welchem die Kirche vorbereitet und angedeutet wird.

An diese Gedankengänge knüpft Jesus ebenso bestimmt an, wie er sich von den heidnischen fernhält. Der Herr hat nicht daran gedacht, die familiäre und religiöse Gemeinschaft zusammenfallen zu lassen; im Gegenteil hat er das Verlassen von Vater und Mutter um des Reiches Gottes willen verlangt und als seine wahren Verwandten nur die bezeichnet, die das Wort Gottes hören. Ebenso wenig hat Jesus im Staat die adäquate Form des religiösen Lebens gesehen. Das jüdische Volk für das Reich Gottes zu gewinnen, ist gewiß Jesu Wille gewesen; aber niemals hat er den natürlichen Volkszusammenhang als genügende Legitimation für den Eingang in das Reich Gottes anerkannt. Genau wie bei den Propheten ergab sich bei Jesus als Erfolg seiner Predigt, daß nur ein begrenzter Kreis auf seine religiös-sittlichen Angebote und Forderungen eingeht. Nur diese Schar galt ihm als die Gemeinde Gottes. Damit aber ist positiv die Idee der Kirche erreicht und gewollt, als einer von allen natürlichen Sozialbildungen gänzlich unabhängigen, rein religiös-sittlichen Gemeinschaft, die Jesus schuf. „Schon die Predigt des Täufers war in gewissem Sinn gemeindebildend, denn dadurch, daß viele, nicht alle sich taufen ließen, schieden sich vor dem Gericht die, welche auf das nahe Reich sich rüsteten von der Volksgemeinde. Jesus aber hat von Anfang an unter dem Bild des Fischfanges, der Erntearbeit, der Sammlung der zerstreuten Schafe zu einer Herde unter ihm als Hirten, die Bildung einer Gemeinde des Himmelreiches als den Zweck seiner Berufsarbeit bezeichnet, an welcher die Apostel teilnehmen sollten. Er hatte seine Jüngerschaft in der ganzen Bergpredigt und sonst angeleitet, sich als eine von den Leuten abgesonderte, zu Gott als ihrem Vater in besonderem Verhältnis stehende und mit besonderen Aufgaben betraute Genossenschaft anzusehen. Im Gegensatz zu dem zeitgenössischen Israel, das dem Gericht anheimfällt, hatte er seine Jüngerschaft als seine Familie und Hausgenossenschaft, als seine Hochzeitsgäste, und anderseits als eine zwar kleine, aber zur Herrschaft berufene Herde genannt.“ (Zahn, Matthäus-Kommentar.) Bei dieser Sachlage hat es gar nichts Ueberraschendes und Auffallendes, wenn Jesus seine Gemeinde gelegentlich seine „ecclesia“ nannte, zumal dieses Wort längst von den verschiedenartigsten Vereinigungen, sogar von Zusammenrottungen von Freblern, aber auch von der Partei der Frommen in Israel und von der Zunft der Schriftgelehrten gebraucht worden war. (Zahn.) — Infolgedessen ist gar kein Grund, mit Harnack und andern Jesus den Gebrauch des Wortes Kirche in Matth. 16, 18 und 18, 17 abzuspochen und für eine spätere Interpolation zu erklären. Jesus hat nicht nur eine Kirche gewollt, sondern auch gestiftet. Er tat es durch die Berufung und Zusammenfassung seiner Jünger als derjenigen, welchen durch den Geist Gottes die rechte Erkenntnis seiner Person offenbart ist,

die ihn als den Messias bekennen, dadurch Vergebung der Sünden und ein neues Leben empfangen. Mit seinem Wort und Geist ausgerüstet, werden diese Jünger zunächst im Volk Israel und darüber hinausgehend für den Glauben an Jesus und den Eintritt in seine Gemeinde werben.

Die Kirche ist das soziale Produkt der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes in Jesus, durch deren Vermittlung sich diese fortpflanzt. Sie ist eine reinreligiöse, gottgewirkte Größe, für die Glaube und Bekenntnis, Wort und Geist konstitutiv sind. Sie ist ein Verband menschlicher Persönlichkeiten, aber auf Grund der Wahl und Wirkung Jesu Christi.

Das Bewußtsein Kirche zu sein ist eine der charakteristischsten Merkmale schon der ersten Christenheit, sowohl der Urgemeinde wie des Paulus. Man führte die eigene geistliche Existenz ganz und gar auf die Wirksamkeit und Auswahl Gottes zurück. Entsprechend dem Willen und Wirken Gottes im alten Bund fühlte man sich als das Volk Gottes, als das neue Israel. In keiner Weise dagegen hielt man die Kirche Gottes für eine menschliche Bildung durch den Zusammenschluß Gleichgesinnter. Auf das Allerengste wurde die Beziehung zwischen Kirche und Christus geknüpft. Die Kirche ist der Leib Christi, die Erfüllung, die Vervollständigung Christi (Eph. 1, 23). Ist Christus der Heilmittler, so ist dementsprechend die Kirche die Gemeinde des Heils zunächst in dem Sinn, daß sie und zwar sie allein das Heil und die Gnade empfängt. Infolgedessen kommen ihr eine Reihe von Bezeichnungen zu, die diesen Besitz aussagen. Heißt sie eine Behausung Gottes im Geist, so wird damit festgestellt, daß das göttliche Heilsprinzip, der Geist, in ihr seine dauernde Wohnstätte gefunden hat. Werden ihre Glieder als die Heiligen bezeichnet, so erscheinen die Christen damit als diejenigen, welche unter der heiligenden Wirkung Gottes stehen. Als die Erlösten und Geheiligten befinden sich die Glieder der Kirche in scharfem Gegensatz zur Welt, auf die einzuwirken aber die Aufgabe der Kirche ist. Mit dem Tatbestand, daß sich innerhalb der empirisch-geschichtlichen Kirche Glieder finden, die ihr nicht in wahrhaft religiösem Sinn angehören, beginnen schon die Apostel auf Grund der Tatsachen zu rechnen (Apg. 5; 1. Joh. 2, 18; Paulus). Diese gehören dann zwar nicht zu der eigentlichen Grundfeste Gottes, aber doch wie wertlose Gefäße zum Hause Gottes (2. Tim. 2, 19). Sind sie offenbare Sünder, so sollen sie aus der Kirche auch äußerlich ausgeschlossen werden (Matth. 18, 17; 1. Kor. 5, 1; 1. Tim. 1, 20; Apg. 2, 2). — So ist im Neuen Testament die Kirche in verschiedenster Richtung als die neue Schöpfung Jesu Christi beschrieben. „Eine Kirche, gibt es nur im Christentum. Die tatsächliche Verwirklichung dieser Stiftung des Herrn war für die antike

Welt eine absolut neue, unerhörte, unverständliche Erscheinung.“
(S. Schmidt.)

III. a.

Innerhalb der christlichen Religionsentwicklung ist gerade im Kirchenbegriff eine scharfe Differenzierung durch seine **verschiedenartige Ausprägung im Katholizismus und Protestantismus** erfolgt. Im Wesen der Kirche liegt es, in die Sichtbarkeit dieser Wirklichkeit einzugehen und sich in ihr zu organisieren. Das beobachten wir schon im Urchristentum und in der Zeit der ältesten Kirche. Darin liegt noch nichts spezifisch Katholisches. Dieses setzt erst in dem Augenblick ein, wo man eine bestimmte äußere rechtliche Organisation zum Wesen der wahren, eigentlichen Kirche rechnet. Der römische Kirchenbegriff hat sich erst allmählich gebildet; er war schon im Mittelalter vollendet, wurde aber erst im Gegensatz zum Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert besonders durch den Jesuiten Bellarmin auf die schärfsten Formeln gebracht, die seitdem immer wieder reproduziert werden. So liest man zum Beispiel in der Schrift von Melchers „Lehre von der Kirche,“ 4. Auflage, 1881: „Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden, welche durch das Bekenntnis desselben Glaubens und durch die Teilnahme an denselben Sakramenten miteinander vereinigt sind unter dem gemeinsamen Oberhaupt, dem römischen Oberhirten als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, und den ihm untergeordneten Bischöfen, als Nachfolgern der übrigen Apostel.“ **Der römische Kirchenbegriff** hat nach dem einstimmigen Zeugnis seiner Vertreter zum entscheidenden Merkmal: **Die Einbeziehung der rechtlich-hierarchischen Organisation in das Wesen der für sichtbar erklärten Heilanstalt.** Der berühmte protestantische Kirchenrechtslehrer Sohm formuliert den Tatbestand vollkommen korrekt katholisch in der schlagenden Formel: „Das ganze Wesen des Katholizismus beruht darin, daß er die Rechtsordnungen als notwendig für die Kirche und zwar als notwendig für das geistliche Wesen derselben bejaht.“

III. b.

Die Reformation ist und bleibt in erster Linie ein kirchengeschichtliches Ereignis. Ihre Bedeutung besteht darum vornehmlich in der Kritik des katholischen Kirchenbegriffes und in der Ausgestaltung des reformatorischen im Anschluß an das Urchristentum. Luther hat alle die aus einem göttlichen Kirchenrechte hergeleiteten Elemente in der sichtbaren Kirche kritisch zerlegt. Er wandte sich nicht nur gegen die konkrete Verderbnis des damaligen Papsttums, sondern prinzipiell gegen eine Institution, nach welcher die Kirche Christi als religiöse Gemeinschaft ein sichtbares Haupt haben sollte. Der Begriff der unsichtbaren Kirche soll zunächst negativ das Wesen der Kirche vom Rechte und jeder äußeren sichtbaren Organisation

lösen. Positiv kann dann das Wesen der Kirche nur in der religiös-sittlichen Sphäre liegen. Die Kirche ist nach Luther die Gemeinde der Heiligen und Gläubigen, das heißt der Kreis derjenigen Menschen, die unter der erlösenden, sündenvergebenden Wirkung Jesu stehen und sich diese Gaben innerlich im Glauben aneignen. Diese Gemeinde ist eine sittlich-religiöse Realität. Denn „unsichtbar“ bedeutet in Bezug auf die Kirche alles andre als unreal. Die unsichtbare Kirche kommt nur durch das sichtbare Wort und Sakrament zustande und wirkt sich in diesen wesentlich aus. Schon insofern ist die unsichtbare Kirche wesentlich sichtbar. Luther kennt nicht zwei Kirchen, eine unsichtbare und eine sichtbare, sondern nur eine **unsichtbare Kirche, die sich durch sichtbare Medien erbaut und erhält**, aus denen darum der Gläubige mit absoluter Sicherheit das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche und ihrer geistigen Früchte erschließen kann. „Man würde sich täuschen, wenn man annehmen würde, diese Bedeutung der Kirche fürs christliche Leben und überhaupt für die Vollendung der göttlichen Heilsratschlüsse auf der Erde sei für Luther geringer, weniger umfassend als für den Katholizismus, sondern eben jene geistige, übrigens in voller Realität existierende, auch im Äußeren sich offenbarende Gemeinde, die wahre Kirche, ist für Luther in vollem Sinne die Mutter aller Gläubigen.“ (Köstlin.)

Luthers Gedanken sind mit seltener Treue und Schärfe in den protestantischen Bekenntnissen in klassischer Form wiedergegeben. Augustana und Apologie VII und VIII definieren die Kirche „proprie“ als „congregatio sanctorum et vere credentium.“ Zu ihr gehören als wesentliches äußeres Kennzeichen, daß in ihr „evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta,“ nicht aber „similes traditiones humanae.“ Diese Kirche im eigentlichen Sinne ist keine „civitas Platonica“ das heißt kein utopisches Gebilde der Phantasie, weil nicht nur Wort und Sakrament äußerlich vorhanden sind, sondern auch die wirklichen Gläubigen tatsächlich auf Erden leben, wenn auch „sparsi per totum orbem.“ Ausschließlich zu der „externa societas signorum“ gehören in dieser Zeitlichkeit Heuchler und Ungläubige; zur wahren Kirche gehören diese nur „nomine,“ nicht „re.“ Luther selbst hat in den Bekenntnissen seine Auffassung von der Kirche auf besonders schlichte und packende Formeln gebracht, wenn er in den Schmalkaldischen Artikeln die Kirche definiert als „die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören,“ „eine christliche Gemeinde oder Sammlung, eine heilige Christenheit.“ — Zur Verwaltung der Gnadenmittel ist das kirchliche Amt eingesetzt, zu dessen öffentlicher Ausübung nur der „rite vocatus“ berechtigt ist, dem dann die Ordination zukommt. Die Ausgestaltung des kirchlichen Amtes zum römisch-politischen

Episkopat und Papat gehört nicht zum Wesen der Kirche und besteht nicht „iure divino.“

IV.

An dem altprotestantischen Kirchenbegriff hat in neuerer Zeit nicht nur der Neuprotestantismus, sondern auch der **hochkirchliche lutherische Konfessionalismus**, repräsentiert durch Männer wie Wilmar, Stahl, Kliefoth, Krittig geübt. In einer Schrift aus diesem Kreise heißt es, „daß in dem Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche Luther, die lutherischen Symbole und die orthodoxen Dogmatiker der lutherischen Kirche über dem Eifer der Negation gegen die Römischen nicht zur vollen Ausführung der lutherischen Affirmation gekommen sind.“ Wider diese Meinung hat sich besonders das **Erlanger Luthertum** in Männern wie Harleß, Höfling, Hofmann gewandt. Nach ihrer Ueberzeugung sind sämtliche Reformvorschläge des hochkirchlichen Konfessionalismus — der Ersatz der unsichtbaren Kirche durch die sichtbare Gemeinde der Getauften, die Annahme eines selbständigen, auf besondere göttliche Stiftung zurückgehenden Amtes, die Hinzurechnung des Kirchenregimentes zu den wesentlichen Elementen der Kirche, — an den Prinzipien der Reformation gemessen keine Fortentwicklung und auch keine Vorbereitung eines neuen Kirchentypus. Sie stellen vielmehr Rückschritte dar und sind mehr oder minder weitgehende Rückbewegungen zum römischen Kirchentypus mit seiner Aufnahme des Rechtes und äußerer Institutionen in das Wesen der Kirche.

Der **Neuprotestantismus** hat nicht minder Reformen und Umgestaltungen des altprotestantischen Kirchenbegriffes vorzunehmen versucht. Unter dem Einfluß der rein ethischen Auffassung des Reiches Gottes bei Kant, hat **Ritschl** und noch stärker eine Reihe seiner Schüler wie Rade eine „**Ethisierung**“ der Kirche gefordert. An die Stelle des religiös offenbarungsgemßen Kirchenbegriffes soll eine ethische Gesinnungsgemeinschaft — mit religiösem Hintergrund — treten, die sich praktisch betätigen soll. Allein so gewiß zur Kirche auch eine solche sittliche Gemeinschaft und eine entsprechende praktische Betätigung gehören, droht doch hier eine prinzipielle Verschiebung der Elemente. Die Kirche ist in erster Linie eine Schöpfung Gottes durch die religiöse Verkündigung Jesu, und dementsprechend eine Gemeinschaft des Glaubens, aus der dann erst die entsprechende sittliche Gesinnungsverbundenheit und Aktivität erwächst. — Viel stärker aber ist die Umwandlung des altprotestantisch-biblischen Kirchenbegriffes bei dem Heidelberger Theologen **R. Rothe** gewesen, der letztlich nichts anders erstrebte, als eine Auflösung der Kirche überhaupt. Nach seiner Meinung geht das Christentum wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, das heißt sich der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt

antreten mußte, zu entkleiden, um die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzunehmen. Die letztere ist für Nothe — in der Nachfolge Hegels — der moderne Kulturstaat. **Die Kirche soll sich mehr und mehr in den Staat auflösen.** „Der vollendete Staat schließt die Kirche aus.“ — Dieses Ideal ist aber nichts anders als eine Wiederaufnahme des alten vorchristlichen Ideales, einer auch die religiöse Gemeinschaft in sich bergenden staatlichen Organisation. Der geschichtliche Fortschritt des Christentums mit der Schöpfung einer spezifisch religiösen Sozialform, der Kirche wird hier wieder rückgängig gemacht — eine für die biblisch-reformatorische Theologie unmögliche Stellungnahme.

Eine andre Richtung im Neuprotestantismus sucht die Kirche möglichst der **Sekte** anzunähern, sie aus einer göttlichen Schöpfung zu einem Produkte menschlicher Individuen und ihrer Entschlüsse zu machen. Sie ist schon von **Schleiermacher** angebahnt und tritt dann besonders deutlich bei **Troeltsch** hervor. Allerdings wollte dieser sich nicht einfach für den Sektentypus entscheiden, sondern aus Kirche und Sekte ein neues Gebilde entstehen lassen, von dem er jedoch bekennen muß, „das Problem der Organisation religiöser Gemeinschaften ist heute dunkler als je.“

V.

Allen diesen Kritiken und Reformvorschlägen gegenüber wird die **Dogmatik** wesentlich bei den Prinzipien der reformatorisch-biblischen Kirchenauffassung stehen bleiben dürfen, die wir nach den eingehenden Erörterungen in folgende **kurze Thesen** zusammenfassen können:

1. Unter Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen Menschen zu verstehen, in welchen Christus durch den Geist, vermittels der geschichtlichen Gnadenmittel Glauben und neues Leben hergestellt hat, und die darum ihrerseits mit den gleichen Mitteln christliche Religion und Sittlichkeit zu verbreiten suchen. Das untrügliche, sichtbare Kennzeichen einer solchen Gemeinschaft sind allein die Gnadenmittel in urchristlicher Bestimmtheit. Für ihre Verwendung ist ein geordneter und regelmäßiger Dienst, ein „Amt“ notwendig, dagegen keinerlei bestimmte äußere Organisationsformen. Bestehen auch die Gnadenmittel und leben die von ihnen erreichten Menschen in dieser sichtbaren Welt, so können letztere doch um des unsichtbaren Charakters der in ihnen vollzogenen religiösen Wirkungen willen nicht äußerlich abgegrenzt werden. Daher kann die wahre eigentliche Kirche eine unsichtbare, aber durchaus nicht unwirkliche heißen. Sie ist als solche Gegenstand des Glaubens und zwar „una, sancta, apostolica et catholica“ und außerhalb ihrer kein Heil.

2. Indem die Kirche durch die Gnadenmittel in die sichtbare, sündliche Welt hineinreicht, ist sowohl diese in der Lage sich mit

jenen äußerlich in Verbindung zu setzen, ohne sich innerlich von ihnen beeinflussen zu lassen, wie die Kirche einer sündlichen Beeinflussung ausgesetzt. Dadurch entsteht die in der Geschichte reichlich zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, daß sich ein weiterer Kreis von Menschen nur äußerlich empirisch, aber nicht innerlich mit den Gnadenmitteln verbindet. Diese „Kirche“ im weiteren uneigentlichen Sinn ist keine einheitliche, heilige, allgemeine, apostolische und gilt von ihr nicht der Satz, daß außerhalb ihrer kein Heil sei. Der relative Wert der einzelnen Partikularkirche bestimmt sich nach dem Maß, wie sie den religiös-geschichtlichen Charakter der wahren Kirche und ihrer Gnadenmittel für das äußere Wesen ihrer Organisation konstitutiv sein läßt.

3. Hängt die Existenz der Kirche von der Handhabung der Gnadenmittel ab, so ist eine Einrichtung für ihre regelmäßige und geordnete Handhabung, das heißt aber ein kirchlicher Dienst notwendig, der darum auch von Gott und Christus mit der Bindung der Kirche an die Gnadenmittel gewollt und gestiftet ist. (Matth. 28, 19; Apg. 6, 4; 2. Kor. 5, 18; Aug. V.) Seine sich im Christentum erst allmählich ausbildende Übertragung an Einzelne zu einem besondern amtlichen Beruf erfolgt auf Grund einer der gesamten Gemeinde eignenden Vollmacht zum Dienst und des göttlichen Hinweises auf bestimmte Persönlichkeiten, vermöge einer charismatischen Naturausrüstung (1. Kor. 12, 29) oder Lebensführung etwa durch besondere Vorbereitung. Die Form dieser Übertragung ist das „rite vocatus“ (Aug. XIV), dem gegenüber die Ordination nur „publica testificatio vocationis“ und betende Anempfehlung des Amtsträgers an Gott ist. Die nähere Gestaltung des kirchlichen Amtes und erst recht aller übrigen Formen der kirchlichen Organisation und des Kultus sind nicht „iuro divino“ und deshalb nicht mehr in der Dogmatik zu behandeln.

B.

Das neue Leben, hier zeitlich, dort ewiglich.

In der Erklärung des dritten Artikels verbindet Luther die Kirche auf das engste mit der Schöpfung des neuen Lebens in den einzelnen Christen, das er sowohl als ein zeitliches wie ein ewiges verstehen lehrt: „In welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am jüngsten Tag mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird. **„Die letzte Aufgabe der Dogmatik ist es, dies neue Leben hier zeitlich dort ewiglich — wie es in Luthers Erklärung zur zweiten Bitte des Vaterunsers heißt — darzustellen.“**

In Bezug auf das neue zeitliche, vom Geist durch die Gnadenmittel in den einzelnen Gliedern der wahren Kirche gewirkte Leben

hat die christliche Dogmatik erst später eine bestimmte Lehrform in dem sogenannten „*ordo salutis*“ ausgebildet. (Sachlich Ende des 17. Jahrhunderts, dem Namen nach erst Anfang des 18. Jahrhunderts.) Bei dieser Heilsordnung kann es sich nur um eine — der Klarheit dienende — logische Zerlegung in einzelne Stufen handeln, die im wirklichen Leben normalerweise zusammenfallen. Die grundlegenden Bestandteile des neuen Lebens, Rechtfertigung und Wiedergeburt, sind schon in der Lehre von der christlichen Gewißheit, die in ihnen ihre letzten subjektiven Fundamente hat behandelt worden. Soweit das neue Leben durch die Aktivität des Menschen erhalten, fortgebildet und konkret durchgeführt wird, macht es den Gegenstand der christlichen Ethik aus. **Die Dogmatik hat hier diejenigen Akte Gottes zu schildern, durch welche das neue Leben zustande kommt und diejenigen Formen, in welchen es von seiten des Menschen angeeignet wird.**

I.

Der erste innergeschichtliche Akt Gottes, durch welchen er einen Menschen das Heil in Christo zugänglich macht, ist die **Verufung**. Diese erleuchtet den Einzelnen über den Inhalt des Heiles (1. Petri 2, 9; 2. Kor. 4, 4; Eph. 1, 18; 3, 9; Kl. Katech.), erweckt ihn aus seinem Sündenschlaf (Röm. 13, 2; Eph. 5, 14) und verbindet ihn erfolgreich mit Christus und seiner Gemeinde (Matth. 9, 13; 1. Kor. 1, 9; 1. Thess. 4, 7; 2. Thess. 2, 14; 2. Tim. 1, 9; Phil. 2, 14; Röm. 1, 7; 9, 2). Auch abgesehen von dem menschlichen Verhalten, seiner sofortigen Zustimmung oder Verzögerung kann die Verufung in einem länger dauernden Prozeß verlaufen, in welchem Gott selbst zunächst vorbereitend auf die Erkenntnis wirkt und erst dann den Willen umgestaltet. — Durch die Verufung wird der Mensch mit Christus verbunden und empfängt dessen Heilsgaben in ihrer unauflösliehen Einheit. Sofern Christus unsre Gerechtigkeit ist und bringt, empfängt der Mensch die **Rechtfertigung**, sofern Christus aber zugleich Heiligung und Leben ist (1. Kor. 1, 30; Joh.) tritt die Wiedergeburt ein. Beide Rechtfertigung und Heiligung fallen zeitlich zusammen; aber kausal angesehen ist die **Rechtfertigung der Grund unsrer Wiedergeburt** und nicht umgekehrt der neue sittliche Lebensstand die Ursache von Gottes Gnade. Denn die — forensische — Gerechtersprechung erfolgt auf Grund des geschichtlichen Versöhnungswerkes allein aus Gnade um Christi willen. Denn nur dann kann in dem Menschen Heilsgewißheit entstehen, wenn diese nicht auf das in der Zeitlichkeit immer nur unvollkommene subjektive neue Leben basiert wird, sondern auf die objektiv abgeschlossene Heilstat Gottes. Diese Auffassung der Rechtfertigung entspricht allein der Lehre Jesu und der Apostel. Der Grundgedanke der Predigt Jesu von der freien gnädigen Zu-

eignung der Sündenvergebung und Gotteskindschaft an jeden Menschen, ist von Paulus nur schärfer terminologisch und antithetisch wider die Gesetzesreligion im Begriff der Rechtfertigung des Sünders, der vor Gott kein Recht hat, formuliert worden. Jesu Erlösung ist der Realgrund der Rechtfertigung. Diese besteht im Unterschied zu der durch eigene Werke hergestellten Rechtsbeschaffenheit in der gänzlich unverdienten Gerechtfprechung. Durch sie rechnet Gott die Sünde nicht an, vergibt sie und reißt positiv den Menschen in den Stand der Gotteskindschaft ein.

Während die altkirchlichen Bekenntnisse nur die Sündenvergebung kennen, wurde durch die Reformation vermöge des gleichen Gegensatzes wider die katholische Gesetzesreligion die Rechtfertigungslehre in Paulinischer Schärfe erneuert. Augustana IV läßt das durch den Glauben empfangene und auf ihn sich beziehende Rechtfertigungsurteil auf Grund der Erlösung durch Christus erfolgen, im Gegensatz zu jeder am Gesetze orientierten moralischen Leistung. Mit der Rechtfertigung wird bei Luther und den älteren Bekenntnisschriften die Wiedergeburt und Erneuerung durch den Geist aufs engste verbunden, ja fast identifiziert. Die Sündenvergebung oder Rechtfertigung, „iustum pronuntiari seu reputari,“ ist und bewirkt zugleich das „ex iniusto iustum effici seu regenerari.“ Erst in späterer Zeit wurde zur Abwehr katholisierender Bestrebungen Rechtfertigung und Wiedergeburt in der Konkordienformel und in der alten Dogmatik stärker und in nicht immer glücklicher Formulierung von einander getrennt. — In der neueren Theologie ist bei Schleiermacher die Rechtfertigung aus einem objektiven Akt Gottes zu einer subjektiven inneren Zuständlichkeit gemacht worden; bei dem Biblizisten Beck erscheint sie wesentlich als eine sittliche Umschaffung, während der Biblizist Cremer aber auch Ritschl die Rechtfertigung rein forensisch auffassen. In besonderm Maß hat das umfassende biblisch-reformatorische Verständnis der Rechtfertigung und ihres Verhältnisses zur Wiedergeburt, wie es oben dargelegt wurde, der verstorbene Hallenser Theologe Kähler erneuert.

Durch Rechtfertigung und Wiedergeburt, die Gott dauernd durch seine Gnadenmittel im Menschen wirksam erhält, wird der Christ so eng mit Gott verbunden, daß er mit ihm in die innigste Lebensgemeinschaft tritt. Die alte Dogmatik nennt diese Stufe im „ordo salutis: unio mystica.“ Man wird an dieser Formel, die besonders Ritschl bekämpft hat, festhalten dürfen, wenn man von dieser Einigung alle pantheistischen Vorstellungen einer Substanzverschmelzung von Gottheit und Menschheit und alle sinnlich-erotischen Vorstellungen fernhält und sie im Sinn von Joh. 14, 23; 17, 26; Röm. 8, 9; Gal. 11, 20 auffaßt.

II.

Diese Akte Gottes, Berufung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, rufen im Menschen eine entsprechende Rezeptivität hervor: **den Glauben.** Die subjektive Grundform, in welcher die göttlichen Akte angeeignet und durchgeführt werden ist der Glaube. In der Schrift erscheint er sowohl als eine Wirkung Gottes (Röm. 1, 16; Phil. 1, 22; 1. Thess. 2, 13), wie als eine Leistung des Menschen (Joh. 6, 29; 1. Joh. 3, 23; 1. Thess. 1, 3). Er schließt die Erkenntnis und gewisse Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Glaubensobjekte hinsichtlich ihrer ewigen und geschichtlichen, in Gegenwart und Zukunft bestehenden Realität in sich. (Matth. 18, 6; Joh. 17, 8; 1. Joh. 4, 1; 4, 16; Hebr. 2, 1; 10, 22; Röm. 10, 9; Eph. 4, 13). Weitere Grundbestandteile alles echten Glaubens sind der kindliche Gehorsam und das unbegrenzte Vertrauen gegenüber Gott und seinem Willen (Jak. 1, 6; Röm. 1, 5; 10, 16; 9, 33; Gal. 3, 26; 5, 5; Joh. 8, 12). Der Glaube ist die allumspannende seelische Zuständigkeit, in welcher sich der Mensch dem Evangelium zuwendet und seine Berufung annimmt. Er ist die Zustimmung und das Vertrauen auf die Rechtsprechung und die Sündenvergebung; die Rezeptivität, die sich die Kräfte der Wiedergeburt aneignet und sie in die Produktivität sittlichen Handelns umwandelt.

Gerade die reformatorischen **Bekenntnisse** geben dem Glauben die umfassende Bedeutung, sodaß in ihm das ganze neue Leben der Christen besteht. Der Glaube erscheint als ein „opus spiritus.“ Er ist nicht bloß eine äußerliche „notitia historiae,“ ein intellektuelles Verhalten, sondern als „fides specialis“ ist er eine ganz individuelle Gemüts- und Willensreaktion, ein „velle et accipere oblatam promissionem remissionis.“ Er wird zugleich zum Ausgangspunkt für die „nova vita.“ Umfassend charakterisiert Apologie IV den Glauben in seiner Bedeutung: „quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum et quod sola fide iustificemur, hoc est ex iniustis iusti efficiamur et regeneremur.“ — Die **ältere lutherische Dogmatik** trennte die im Glauben gelegenen Elemente, „notitia, assensus, fiducia,“ zu stark von einander und gab dem intellektuellen Bestandteil ein gewisses Uebergewicht. Umgekehrt hat man in der **neueren Theologie** vielfach einseitig das Gefühl und Willenselement auf Kosten der gläubigen Erkenntnis betont.

In allseitiger Zusammenfassung der verschiedenen Elemente des Glaubens wird man ihm die Definition geben dürfen: **Der Glaube ist die gottgewirkte Rezeptivität, welche die Heilsgaben Gottes hinnimmt und ihnen die Kraft zu sittlicher Aktivität entnimmt. Der Glaube schließt in sich: eine bewußte Heilserkenntnis wie eine persönliche und vertrauensvolle Hingabe an das Heil in Christus.**

III.

Das ewige Leben.

Das neue zeitliche Leben geht in das ewige über. Charakteristisch für die christliche Lebensauffassung und Hoffnung ist die **enge Verbindung von Geschichte und Ewigkeit, von Gegenwart und Zukunft**. Die christliche Gewißheit einer ewigen Vollendung ruht für den Christen auf seiner Verbundenheit mit dem lebendigen Gott, dem erhöhten Christus und den von ihm schon jetzt empfangenen Heilsgaben. Die Vergebung der Sünden hat den Christen von der Ursache alles Sterbens, der Sünde, befreit. Das neue zeitliche Leben, das bis zur „*unio mystica*“ führte, ist Verbundenheit mit dem Gott, der von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt und darum auch die Seinen an dieser Ewigkeit teilnehmen läßt. Es handelt sich um Güter, die sich nicht lassen verzehren „wie irdisch Reichthum tut.“ Auch die Kirche als Stätte göttlichen Geistes ist eine Schöpfung, die so wenig untergehen kann, wie dieser Geist selbst. Auf der andern Seite aber trägt das neue zeitliche Leben des Menschen so viel Vergänglichkeit, Unvollendetheit, Unvollkommenheit an sich, daß es einer Vollendung, Reinigung, Umgestaltung bedarf. Die Kirche ist in dem Maß noch von fremdartigen Bestandteilen durchzogen, daß sie einer Herauskrystallisierung ihres reinen inneren Wesens unter andern Lebensbedingungen bedarf. **Das neue Leben im einzelnen wie in der Kirche bedarf mithin einer ewigen Vollendung.** So weit diese in Kontinuität mit dem gegenwärtigen erfolgt, hat der Christ eine unmittelbare Gewißheit und Erfahrung von ihr; so weit sie aber etwas völlig Anderes und Neues bringt, kann der Christ sie nur ahnen und auf das Wort der Schrift trauen. Dieses aber bewegt sich selbst zu einem guten Teil in der Bildrede, sodaß wir öfter auch hier, wie „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort sehen.“ Wir werden darum gut thun an einer Reihe von Punkten uns mit der Wiedergabe des biblischen Zeugnisses zu begnügen. **Die dogmatische Ausführung hat sich in der Eschatologie auf die klar erfassbaren, für das Heil in Christo bedentfamen Tatbestände zu beschränken.** Daneben mag sich die fromme Spekulation, so weit sie wirklich fromm ist und keine Grundwahrheiten des Glaubens gefährdet, in weiterer Ausmalung ergehen.

Während der **Tod** für den Nichtchristen den Charakter der Sündenstrafe und der Irrationalität trägt (vergleiche die Ausführungen in dem Artikel über die Sünde und den ausführlichen Artikel über den Tod in dieser Zeitschrift), wird er für den Christen insofern zur Erlösung, als er ihm mit seinem irdischen Leib auch die sein neues Leben hemmenden Beziehungen zur sündigen Welt nimmt. Auch der Christ empfindet, sonderlich im Moment des Eintrittes, den Tod nicht immer als Erlösung. Das hängt einmal mit

leiblichen Komplikationen zusammen, welche den Durchbruch des inneren geistigen Lebensgefühles hemmen. Es ist aber auch in der Tatsache begründet, daß auch im Christen noch Sünde und Weltverpflochtenheit vorhanden bleiben.

Der Christ wird auch im Tod durch Gottes Allmacht in der Identität und Individualität seines Lebens erhalten. Der völlig äußere Zusammenbruch zieht die innere Vernichtung nicht nach sich. Infolgedessen tritt für den Christen sogleich nach dem Tod ein Daheimsein im Paradies und damit eine Gewißheit über sein ewiges Schicksal ein. **Er wird selig** (Luk. 23, 43; Hebr. 12, 23; 2. Kor. 5, 8; Phil. 1, 23; Apok. 7, 9 ff.). Sofern das geschichtliche Leben auch in das jenseitige hinüberwirkt — das ist die Meinung der Offenbarung — wird dem einzelnen Christen sein Zustand zwischen seinem Tod und dem allgemeinen Gericht und Auferstung als ein **Zwischenzustand** erscheinen. Ueber seine näheren Formen sind die verschiedensten Hypothesen im Anschluß an die unsichere Auslegung verschiedener Schriftworte aufgestellt worden. Die einen verstehen ihn schlafähnlich und rein seelisch, die andern mit einer Zwischenleiblichkeit und dann mit bewusster Aktivität ausgefüllt. Die einen verlegen in diesen Zwischenzustand eine allmähliche Ausscheidung der Sünde und eine positive Reifung, die andern dagegen — so Apologie VI — lassen durch den Tod eine plötzliche und allseitige Umwandlung vollzogen sein. Wir werden alle diese Fragen mit dogmatischer Sicherheit nicht beantworten können.

Gewisseren Boden betreten wir wieder mit der Erkenntnis, daß der Christ schon im Augenblick seines irdischen Anschlusses an **Christus prinzipiell dem Gericht entnommen ist** (Joh. 5, 24; Hebr. 9, 22) und darum nach dem Tod nicht mehr gerichtet wird. Auch das **jüngste Gericht** hat für ihn nur die Bedeutung diesen Tatbestand vor der ganzen Menschheit festzustellen. Darum erfolgt das Gericht auch nach einem für alle erkennbarem Maßstab, nämlich nach den — aus lebendigem Glauben herauswachsenden — guten Werken. Der Richter rechtfertigt selbst sein Urteil vor allen Menschen (Matth. 25, 31; 2. Kor. 5, 10; 1. Kor. 6, 5 ff.).

Mit diesem Gericht verbindet sich die **Auferweckung** (Apok. 4, 2; Röm. 8, 2). Sie gibt dem Christen eine seiner alten Leiblichkeit ideal korrespondierende und eine seiner erneuerten Innerlichkeit ganz entsprechende individuelle äußere Organisation. An eine stoffliche Identität des neuen Leibes mit dem irdischen Fleisch ist nicht zu denken, da es ein „geistlicher Leib“ im Gegensatz zum „seelischen Leib“ mit Fleisch und Blut sein wird. (1. Kor. 15, 35. 44. 50; 6, 13—14; Joh. 6, 63.) Am meisten schriftgemäß und zurückhaltend bekennt sich das Nizännum zu einer „resurrectio mortuorum“, während das Athanasianum sagt „cum corporibus suis“, und das Apostolikum

von einer „resurrectio carnis“ spricht, dessen verbmaterialistische Deutung Luther bestimmt abgelehnt hat. Von dogmatischer Bedeutung ist wesentlich die Feststellung, daß zwischen unserm gegenwärtigen Wesen mit Leib und Seele und dem zukünftigen sowohl eine Identität, die uns fortleben läßt, besteht, wie ein Unterschied, der zu dem Bekenntnis führt: Siehe es ist alles neu geworden.

Auf Tod, Zwischenzustand, Gericht, Auferweckung folgt die **ewige Seligkeit**. Ihr innerstes Wesen trägt religiös-christlichen Charakter. Sie besteht in der **ununterbrochenen und völlig ungehemmten Verkehrsgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott** (Joh. 14, 3; 17, 24; Matth. 25, 34; Röm. 8, 17; 1. Kor. 13, 10). Als das höchste Gut im Unterschied zu allen relativen Gütern übersättigt diese Gemeinschaft nie. Man wird ihrer niemals überdrüssig, sondern stets befriedigt, aber doch immer wieder zu neuem Streben angeregt. Gott ist unerschöpflich und darum auch die Gemeinschaft mit ihm. Die Seligkeit wird darum niemals „langweilig,“ sondern regt zu immer neuer Rezeptivität und Aktivität an. Durch die gemeinsamen Beziehungen zu Gott vermittelt sich auch die **gemeinsame Beziehung der Menschen untereinander**. Rein irdische Beziehungen begründen den Tatbestand einer Gemeinschaft unter der Seligen nicht (Matth. 22, 30); sofern die Erdenverwandtschaft und Freundschaft aber durch Gott geheiligt und erneuert ist, macht sie auch ein Element der ewigen Seligkeit aus. — Objektive **Unterschiede und Stufen** in der Seligkeit bestehen nicht, da jeder in ihr vollbefriedigt ist und alles empfängt, wessen er zu seiner Beglückung bedarf. Wohl aber kann man auf Grund von Andeutungen in Schrift und Bekenntnis subjektive Stufen der Seligkeit vermuten. Je nach der — durch die individuelle Entwicklung bedingten — religiösen Rezeptivität wird das Maß der intellektuellen gefühlmäßigen und willentlichen Aneignung Gottes verschieden sein. Ein Paulus und ein Luther werden dort oben — ihrer besonderen Leistung entsprechend — sich noch tiefer in Gott versenken können, als die gewöhnlichen Christen. Aber doch wird jeder soviel empfangen, daß er vollkommen selig ist. (Matth. 25, 21—28; Luk. 19, 17—24; 2. Kor. 9, 6; 1. Kor. 3, 8; Apologie: „bona opera mereantur alia praemia corporalia et spiritualia et gradus prae-miorum.“)

Die „Religion Jesu.“

Von Professor Dr. W. Baur.

II.

Im einzelnen.

Wir werden gut tun, uns in dieser Abhandlung an ein bestimmtes Schema zu halten, das aber so beschaffen sein muß, daß der Sache, der es dienen soll, möglichst wenig Gewalt angetan wird. Vielleicht entspricht das Folgende allen billigen Anforderungen: Jesus und die Schrift; Jesus und Gott; Jesus und die Engelwelt; Jesus und die Menschen; Jesus und das Himmelreich; Jesus und die Zukunft.

1. Jesus und die Schrift.

Aus der Bergpredigt erfahren wir, daß Jesus erklärte, seine Mission bestehe in der Erfüllung von Gesetz und Propheten; stand er über der heiligen Schrift seines Volkes? Nicht gerade; denn er stand, er lebte in ihr. Man denke vor allem an die synoptischen Evangelien. Greifen wir einige Beispiele heraus! Die Predigt in Nazareth (Sondergut des Lukas) gründet sich auf alte Prophetenworte, und indem Jesus erklärte, diese Schrift sei nunmehr erfüllt, so geht daraus hervor, daß er an die Möglichkeit der Prophetie und an den Tatbeweis der wahren glaubte. Aus Hosea zitiert Jesus: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht an Opfer.“ Die Religion ist Sache des Lebens, der alltäglichen Übung, und nicht des Ritus (allein oder vorwiegend). Aus Jesajas: „Dies Volk naht sich mir mit dem Mund . . . sie lehren solche Lehren, die nichts denn Menschengebote sind.“ Die Religion ist Herzenreligion, wenn sie wahr sein soll; sie verdrängt nicht Gottes Wort durch Menschenlehre. Wiederum aus Jesajas: „Mit den Ohren werdet ihr hören und werdet es nicht verstehen.“ Wer nicht hören mag, den trifft das Gericht der Verstockung.

Wo Jesus von der Ehe redet, da zitiert er: „Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen“ usw. Als die Kinder ihm zujubelten, verteidigt er sie mit dem Spruch: „Aus dem Mund der Unmündigen“ usw. Das Fortleben nach dem Tod, beziehungsweise die Auferstehung folgert er aus der Redensart von dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Die Pharisäer bringt er in Verwirrung, indem er sie aufgrund eines Psalmworts fragt: „Wie nennt ihn (den Messias) David im Geist einen Herrn . . . wie ist er denn nun sein Sohn?“ Ein Psalmwort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ muß ihm herhalten, als er in seiner tiefsten Not nach einem passenden Ausdruck für sein Gefühl gerungen, und mit einem Psalmwort auf den Lippen ist er verschieden.

Je näher das Ende rückt, um so häufiger die Zitate. Mit sicherem Griffe wählt Jesus immer das Richtige und Passende, das Passende und Treffende, das Ueberraschende. Fast zahllos sind die Gedanken, die sich im Alten Testament nachweisen lassen, und in die Augen springend die Hinweisungen auf Geschichten und Personen, die dem Leser der jüdischen Bibel von klein auf bekannt waren. Dabei werden alle Teile derselben benützt, das Gesetz, die Propheten und die Psalmen.

Es ist Jesu feste Ueberzeugung, daß die Schrift erfüllt werden muß und wird; er ist bereit, um dessetwillen auch sein Leben hinzugeben. So ist er selbst ein rechter Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt. Der Punkt, um den sich Gesetz und Prophetie drehen, ist dieser: Man tue den andern gegenüber das, von dem man wünscht, daß sie es uns tun möchten, und man tue es so, wie man es für sich selbst wünscht, nämlich, daß es zum Segen, zum Guten ausschlage. Die heilige Schrift will unser wahres Wohl befördern, nicht ein eingebildetes.

Dabei ist zu beachten, daß Jesus der Schrift gegenüber einen sehr freien Standpunkt einnimmt. „Wisset ihr nicht, wes Geistes ihr seid?“, oder, wem diese Frage nicht sicher genug bezeugt erscheint, der sei auf das: „Er bedrohte sie“ verwiesen, das doch etwas ähnliches ausdrückt. Das Gesetz tötet, das Evangelium will retten. Wahrlich, hier ist mehr als Salomo; hier ist der, der auch größer ist als der Tempel. So hat sich Jesus ohne Furcht vor dem Vorwurf der Verachtung des Tempels, ohne Sorge, dem berühmten Salomo nahezutreten oder dem gewaltigen Elias, ohne sich Gedanken darüber zu machen, daß man ihn der Uebertretung des Gesetzes oder des Widerspruches einem Gottesmann und Nationalhelden wie Moses gegenüber verdächtigen könnte — er hat sich, sagen wir, über all diese Großen erhaben gefühlt und diesem Gefühl auch fröhlich, frisch und wie selbstverständlich den passenden Ausdruck gegeben. Wir sehen hier aber auch, wie schwierig es ist, von der „Religion“ Jesu zu reden, ohne die uns damit gesetzte Schranke zu überschreiten.

Aber dies können und müssen wir sagen: Jesus war ganz an die Schrift gebunden, und doch frei; er konnte ohne das Wort Gottes nicht leben (cf. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ usw.), sprechen und handeln, empfand dies aber nicht als eine Last, eine Schranke, einen Zwang, sondern als eine Lust, als eine Übung der Freiheit, als eine Gelegenheit zu immer herrlicherer Entfaltung seiner eigenen Persönlichkeit, und so hat er auch die Versuchung mit der Schrift besiegt. Stand nun Jesus so zum Worte Gottes, wie stand er dann zu Gott selbst, das heißt, was sagte er von Gott selbst?

2. Jesu Aussagen über Gott.

Man sagt, Jesus habe keine Theologie, keine Dogmatik gehabt; das ist richtig, wenn man diese Ausdrücke in ihrem engeren, dem fachmännischen Sinne versteht. Denkt man aber unter Theologie an eine (wie immer kurz gefasste, populäre) Lehre von Gott und unter Dogma an eine irgendwie formulierte, glaubensmäßige Ueberzeugung, so liegt auf der Hand, daß es nur ein Wortstreit ist, diese Dinge ihm abzusprechen. Jesus hat eine ganz bestimmte Meinung von Gott gehabt und er hat sie uns nicht vorenthalten.

Der Name, den er Gott beilegt, ist Vater (und Herr Himmels und der Erden). Er nennt ihn bald seinen, bald „euren“ Vater; das ist ein beachtenswerter Wechsel im Fürwort; er steht Gott doch ganz anders gegenüber als die Jünger. Gott ist der Vater im Himmel und wohnt im Verborgenen; über sein Wesen spekuliert er nicht. Er ist sittlich vollkommen und gerecht; daß Gott Persönlichkeit sei, steht Jesu also fest. Die Menschen, die ihm nach-eifern, sind seine Kinder, das heißt diese vor allen andern; denn im Grunde sind alle Menschen seine Kinder, und seine Güte erstreckt sich über alle. Er weiß, was sie bedürfen, und erhört ihre Gebete. Gott sorgt für alle, auch für die Tiere, und erst recht für alle Menschen, die guten und die bösen, bis ins Kleinste hinein und bis zum Kleinsten hin. Kein Menschenkind, auch das kleinste nicht, soll verloren gehen.

Gott, der die Sünde zuläßt (Gleichnis vom verlorenen Sohn), ist barmherzig und vergibt die Sünden; er sieht, was allen andern verborgen, die geheimsten Taten und die verborgenen Wurzeln unsers Tuns. Darum ist er der gerechte Vergelter. Weil nun Gott nicht ungerecht handelt, darum ist seine Vergebung sittlich bedingt. Dabei ist er zu fürchten als der, der Leib und Seele der Menschen in der Feuerhölle verderben kann.

Gott ist ein einziger Gott (Monothismus) und aller Menschen und Dinge Schöpfer; denn, wenn Jesus von ihm als dem spricht, der im Anfang die Menschen schuf, so geht daraus hervor, daß er das Wort kannte und für wahr hielt: „Am Anfang schuf Gott“ usw. Ihm sind alle Dinge möglich. Sein Dienst und Mammons-dienst schließen sich gegenseitig aus. Er ist der einzig Gute und allein anbetungswürdig. Er kann geschaut werden, doch nur von denen, die reines Herzens sind, und auch von denen erst in der nicht näher bezeichneten Zukunft.

Der Geist Gottes, von Jesus den Jüngern gegenüber als „Eures Vaters Geist“ benannt, redet aus ihrem Munde, wenn sie sich des Glaubens halber verantworten müssen; es gibt also eine Inspiration (der Personen). Dieser Geist ist ein solcher der Heiligkeit, dessen Lästerung die eine Sünde ist, die nicht vergeben wird.

Es gibt eine spezielle Gottesoffenbarung, nämlich die betreffs Jesu als des Messias (und Sohnes Gottes: aber das führt wieder über Jesu „Religion“ hinaus), und Gott hat ein Reich, das Reich Gottes oder des Himmels. Die Ehrenplätze in diesem Reich werden nur von Gott vergeben, der auch allein weiß, wann das Weltende kommt. In seiner Kraft findet die Auferstehung statt, und das Fortleben nach dem Tod knüpft Jesus genau mit der Tatsache zusammen, daß Gott ein Gott der Lebendigen ist: „Vor ihm leben sie alle.“

3. Jesus und die Engelwelt.

In einer ernsten Stunde nennt Jesus den ihm so nahe stehenden Petrus „Satan.“ Der Lieblingsjünger wurde dem Meister zu einem „scandalon.“ Man könnte das Wort Satan hier bildlich verstehen; aber in der Aussendungsrede (Matthäus, andeutungsweise auch die andern) gibt Jesus den Jüngern den Auftrag: „Treibet die Dämonen aus.“ Wir sehen also, daß er an die Existenz böser Geister, an Besessenheit und deren Heilung durch Austreibung glaubte. Man denke an das Wort: „So ich aber die Dämonen durch Beelzebub austreibe.“ Ferner spricht Jesus von unreinen Geistern und schließt sogar von dem Austreiben der Dämonen auf die Gegenwart des Reiches Gottes.

In der Auslegung des Gleichnisses vom Sämann spricht er von dem Kommen des „Argen“ und in der des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen nennt er den Feind, der die Kinder der Bosheit „sät,“ Diabolos. Von ihm, dem Satan, sagt er nach der frohen Rückkehr der Siebenzig: „Ich sah wohl den Satanas vom Himmel fallen.“ Ein merkwürdiges Wort, das unmöglich erfunden sein kann; es bezeugt den Teufel als eine gefallene Größe, und das zu einer Stunde, da Jesus, wie es scheint, auf einem Höhepunkt seines Lebens stand.

Auf der andern Seite kennt Jesus gute Geister, die Engel. Von den Kindern sagt er: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.“ Es gibt also, nach Jesu Wort, Schutzengel der (kindlichen) Personen, und das kindliche Wesen steht in enger Verbindung mit dem göttlichen.

Die Engel nehmen an der Entwicklung des Menschengeschlechts in der Richtung auf das Reich Gottes innigen Anteil; sie freuen sich über einen jeden bußfertigen Sünder und am Ende unsers Zeitlaufs werden sie dem Weltenrichter die Scheidung zwischen Gut und Böse herbeiführen helfen.

4. Jesus und die Menschen.

Der besseren Uebersicht halber unterscheiden wir hier zwischen den Individuen und den sozialen Gebilden; in Wirklichkeit gehört beides natürlich immer zusammen; auch handelt es sich uns mehr

um das Dogmatische als das Ethische, wenn diese modernen Ausdrücke überhaupt am Platz sind. Wir fragen also zunächst: Wie dachte Jesus von den Menschen? (den Individuen in sittlich-religiöser Beziehung).

a. Jesus und die Individuen.

Es muß zuerst hervorgehoben werden, daß Jesus in einem besonders innigen Verhältnis zu den Kindern stand, er, der nie verheiratet war, der sich um des Himmelreichs willen selbst „verschneiden“ hatte. Die Kinder, die man zu ihm brachte, nimmt er an sein Herz, er spricht ihnen das Himmelreich zu und segnet sie. Ein Kind stellt er seinen Jüngern vor, um ihnen klar zu machen, worin die Größe im Himmelreich bestehe, und er spricht zu ihnen von dem schrecklichen Gericht, das auf den warte, der einen an ihn gläubig gewordenen „Kleinsten“ ärgere. Diese Wendung führt natürlich wieder über Jesu Religion hinaus; es bleibt aber der Gedanke übrig, daß Jesus im Kindeswesen das Menschentwesen in verhältnismäßiger Reinheit dargestellt findet. Der Vater im Himmel selbst will nicht, daß „jemand von diesen Kleinen verloren werde.“ Das Kindliche spielt in Jesu Religion eine hervorragende Rolle. Noch im Angesicht des Todes zitiert er: „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet.“

Eng zusammen mit der Kindesgüte steht die Vatergüte; es ist beachtenswert, daß Jesus, da er auf sie verweist, die beiläufige Bemerkung von der menschlichen Schlechtigkeit macht: „Ihr, die ihr doch arg seid“ usw. Das Beiläufige nimmt dem Wort nichts von seiner Schärfe; es ist ganz selbstverständlich so, daß die Menschen arg sind, und in der Lukasstelle vom Turm zu Siloah setzt Jesus die Tatsache der menschlichen Sündhaftigkeit ohne weiteres voraus: „So ihr euch nicht bessert.“ Aber Jesu Religion macht ihn weder zum blinden Optimisten noch zum verzweifelnden Pessimisten. Kann man uns mehr im Bausch und Bogen verdammen? Und kann man uns ein größeres Lob spenden, wenn Jesus keinen Anstand nimmt, von der den menschlichen Vätern möglichen Güte aus das Gespräch auf die göttliche Vatergüte zu lenken? Dabei muß man bedenken, daß es sich bei uns Menschen hier doch um eine Sache handelt, die mit dem Geschlechtsleben zu tun hat.

Daß Jesus genau wußte, wie schlecht wir sind, geht sofort aus seinem Verlangen hervor: „Tut Buße.“ Wir müssen unsern Sinn gründlich ändern, besonders mit Bezug auf das Reich Gottes, davon später. Unser Leib muß in strenger Zucht gehalten werden: Warum denn? Wegen unsrer körperlichen Gesundheit und Schönheit? Nein, wegen unsrer Sündhaftigkeit. Das Herz muß man in Zucht nehmen; denn aus dem Herzen kommt das Böse. Jesus weiß, daß die menschliche Nachsicht das Gebot primitiver Gerechtigkeit:

„Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (nicht Auge um Zahn usw.) fortgehends zu ihrer Rechtfertigung verdreht. Er weist auf den Eid hin, um uns an unsre Verfehrtheit zu erinnern, und auf die mosaische Erlaubnis zur Ehescheidung, um hinzuzusetzen, so sei es von Anfang an nicht gewesen. Er spricht von der Notwendigkeit, einander die Sünden zu vergeben, wie es Gott auch tue; spricht von Feindschaft und Feindesliebe; von der Notwendigkeit der Einfalt (Kindlichkeit) und von der Unmöglichkeit, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (also hat er doch die Meinung dazu, ja den praktischen Versuch im Auge); man solle einander nicht gegenseitig richten und verdammen.

Uebrigens ist ein Unterschied im Sündigen, und so spricht Jesus von guten und bösen Menschen, von gutem Samen und Unkrautsamen, von den Kindern des Reichs und denen der Bosheit. Mergernis muß ja kommen und die Menschenseelen sind alle Gott verschuldet; darum müssen alle Buße tun und ihr sinnlich-selbstflüchtiges Leben dran geben, um das wahre Leben zu finden. Aber so wenig wie das Mergernis gerade durch diesen oder jenen kommen muß, ebenso wenig ist auch jeder geneigt Buße zu tun; ja, man kann sein Herz verstocken, wie es auf der andern Seite Menschen gibt, die sich um des Himmelreiches willen die größten persönlichen Opfer auflegen. Es ist einfach eine Tatsache, daß nur wenige auf dem Weg wandeln, der zum Leben führt. Ohne Glauben gibt es keine Hilfe; wer sich verstockt, geht zugrunde. So können solche, die zuerst berufen sind, ganz ans Ende kommen, und Spätberufene können ihre Stelle einnehmen.

Wenn Jesus davor warnt, die Perlen vor die Säue zu werfen, so ist vorausgesetzt, daß das Böse in manchen Menschen eine besonders gefährliche Macht geworden ist, und ganz schlimm steht es um die Menschen, die das von Gott uns eingepflanzte und geschenkte Licht (Vernunft und Offenbarung) durch eigene Schuld verderben. Gerade auf dem religiösen Gebiet ist die Sünde und das Verderben in ihrer schlimmsten Gestalt anzutreffen, so daß Jesu öffentliche Sünder lieber sind als verheuchelte; von jenen steht noch eher Besserung zu erhoffen, als von diesen.

Dem allem gegenüber bleibt wahr, daß der Mensch mehr wert ist, als die ganze Welt; er lebt nicht vom Brot allein, sondern recht eigentlich von Gottes Wort; er steht hoch über den Tieren. Das von Gott gegebene und enthaltene Leben ist mehr als die Speise und selbst der vergängliche Menschenleib mehr als die Kleidung. Das menschliche Leben soll daher auch zu Gottes Ehre verwendet werden; man soll gute Werke tun, doch nicht zum eigenen Ruhm, sondern so daß Gott von den Menschen geehrt wird.

b. Jesus und die sozialen Gebilde.

Jesus und die Ehe. Jesus führt den auf die Erhaltung der Gattung gerichteten Trieb auf die göttliche Schöpfung zurück, ebenso seine Regelung auf die göttliche Einsetzung der Ehe. Von hier aus argumentiert er für die Unverletzlichkeit der monogamischen Ehe: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.“ Um des bösen Herzens willen verwirft Jesus den mosaischen Scheidebrief nicht; wohl aber die Wiederverhehlung der Geschiedenen.

Jesus und die Obrigkeit. Wir stellen hier das bekannte Wort an die Spitze: „Gebet dem Kaiser“ usw.; hiermit ist der Standpunkt Jesu ein für allemal festgestellt. Beide Gebiete sind zu trennen: Dem Kaiser gehört das Geld; denn die Autorität und die Macht des Staates garantiert ja unsre Finanzwirtschaft. Dem Staat gehört unser irdisches Leben; denn er bietet uns die Möglichkeit, es in geregelten Bahnen zu entwickeln. Dagegen gehört Gott unsre Persönlichkeit, insofern darin unsre ewige Bestimmung zum Ausdruck kommt; denn nur in Gemeinschaft mit dem ewigen Gott vermögen wir aufgrund unsers irdischen Daseins ewige Werte zu schaffen. Wir gehorchen aber dem Staat um Gottes willen; darin liegt die Kraft unsrer Vaterlandsliebe, aber auch ihre einzig vernünftige Schranke.

Daß Jesus weit davon entfernt war, die Obrigkeit, den Staat zu vergöttern, wie das oft genug ein selbstüchtiger, also falscher Patriotismus tut, geht aus der Bezeichnung des Herodes, seines „Landesvaters“, als eines Fuchses hervor. Zugleich ersehen wir aus dem Zusammenhang, wie unentwegt Jesus an seiner Lebensaufgabe festhielt; keine Macht der Welt konnte ihn daran irre-machen, auch die Obrigkeit nicht.

„Daß die Toten ihre Toten begraben“: War Jesu Religion kulturfeindlich? Lukas hat das Beispiel von dem Mann, der erst noch einen Abschied machen wollte, dem aber Jesus das Wort entgegenhält: „Wer seine Hand an den Pflug legt“ usw. Jesu Religion war kein Kompromiß mit der Welt; kulturfeindlich nur insofern, als die Kultur sündhaft affiziert ist. In den angeführten Fällen war es nötig, den Rekruten einen Eindruck von der großen Scheidung zu vermitteln, die Jesu Nachfolge verlangte.

Der kirchlichen Obrigkeit leistete er den zu erwartenden Gehorsam; doch ist zu beachten, daß er sich ihr gegenüber innerlich frei und ungebunden fühlte. Er entrichtete die jährliche Tempelsteuer, „auf daß wir sie nicht ärgern.“ Dem Buchstaben des Gesetzes nach war Jesus wie jeder Israelite dazu verpflichtet, und die Steuerbeamten hatten dem Anschein nach einen ziemlichen Respekt vor ihm; beides wird er inbetracht gezogen haben.

Jesus erkennt die Amtsgewalt der Priester an, ebenso wie die

Autorität der zurechtbestehenden gesetzlichen Vorschriften: „Gehe hin und zeige dich den Priestern.“ Selbst der besonderen Stellung des Judentums den Heiden gegenüber trägt er Rechnung; man denke an den Gebrauch des Wortes „Sunde“ in der Perikope von dem kanaanäischen Weiblein. Diesem Volk ist Gottes Wort anvertraut; darum soll man tun, was die auf Moses Stuhl sitzenden Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, daß man halten soll; freilich ihrem Beispiel, ihrem ärgerlichen Leben, soll man nicht folgen.

Das 23. Kapitel des Matthäus-Evangeliums zeigt, wie Jesus die Repräsentanten der kirchlichen Obrigkeit auf das allerschärfste ansaßt. Woher diese Stellung? Es war eine entartete Theologie und eine verknöcherte Religiosität, der er sich gegenüber sah. Mit der Entrüstung einer Frömmigkeit, die ihrer Wahrheit sich unmittelbar bewußt war, und mit dem auf Gott gerichteten Blick einer Theologie, die weder aus menschlicher Schulweisheit stammte, noch durch Streben nach Menschengunst verunreinigt war, griff Jesus seine Gegner ohne Scheu gerade an jenen Stellen an, die nach ihrer eigenen und des Volkes Meinung ihre stärksten waren. Er hielt ihnen einen Spiegel ihrer Heuchelei, Habgier, Ehrsucht, ihrer Sophistereien vor und zeigt ihnen, wie sie dadurch bei all ihrer umständlichen und doch so kleinlichen Propaganda die eigene Seele wie die Seelen ihrer Anhänger auf das Schwerste gefährdeten. Mit starken Worten weist er auf ihre furchtbare Verantwortung, auf ihre Schuld am kommenden Gottesgericht hin. In Jesu religiösen Anschauungen steckt eine gewaltige reformatorische Kraft.

Dem ganzen praktischen Kirchenwesen seiner Zeit gegenüber betont Jesus immer wieder das ursprünglich Einfache, das prinzipiell Wichtige. Der Sabbath ist um des Menschen willen eingesetzt; das Gesetz ist als Ausdruck des heiligen Liebeswillen Gottes dem von Gott geschaffenen Menschenwesen durchaus angepaßt und läßt sich auf das Verlangen zurückführen: Ihr sollt Gott über alles und den Nächsten wie euch selbst lieben; das macht aller Jesuiterei und Kasuistik ein Ende. Fasten, Beten und Almosengeben haben ihre notwendige Stelle in der praktischen Frömmigkeit, sind aber leere Formen und seelengefährlich, wenn sie nicht aus der lebendigen Beziehung des Herzens auf Gott herauswachsen. Sobald diese Dinge Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung werden, droht die Gefahr des Legalismus. Was der Natur der Sache nach Ausfluß der religiösen Grundstimmung sein muß, das wird „mitgemacht“, um das Lob der Loyalität zu erhalten. Und dann meint man noch, auf diese Weise das Reich Gottes zu „bauen.“

EDITORIALS

THE MINISTER AND THE APOSTLES' CREED

Some of our younger clergy have considerable difficulty with the Apostles' Creed; and the same may be said of the younger—and some of the older—men in other communions. The age is critical and it would be strange indeed if those whose convictions are still in a state of flux could escape the influence of their environment. To go a step further, will not even older men often feel compelled to revise the formulations of their faith in the light of new attitudes? The modern mind is influenced by two considerations in its views about religion, one scientific and the other practical. Science has taught us the continuity of law in every field of observation. Nature's laws are in unbroken operation everywhere, and always have been. And, secondly, every interest of human life must today undergo the pragmatic test; the tree must be judged by its fruits. What has no bearing on life's real problems is discarded. The scientific spirit has no place for the miraculous; the pragmatic will not waste time on metaphysics. The religious interests of the time are wholly ethical. The advocates of the social gospel treat dogmatics as a subject of value only to the antiquarian.

If we have characterized the trend of the times correctly, it is obvious that *creeds* must stand low in the market today. And this disparaging attitude to creeds is not confined to the highly metaphysical confessions of the Greek church fathers. It applies equally even to the Apostles' Creed, the only one that in a manner still is the common bond of all churches. The Apostles' Creed—aside from its Trinitarian faith—has little that could be called metaphysical.

Still it is under fire. Long before American theologians turned their guns on it, Harnack, of the university of Berlin, held his lectures on the "Essence of Christianity" (in 1899-1900). In these lectures he proposed to substitute his own creed for the Apostles'. What kind of creed this was may be judged from the astounding declaration he made, that *the Son had no place in the gospel*, only the Father. The Son was only the revealer of the Father's love and the inspiring example from whom we learn to have love for the neighbor and victorious trust in God ourselves. Metaphysical questions and miracles, performed either by Jesus or on his person, were

cast off as relics of an unscientific age. Instead, he proposed to put a heavy emphasis on the ethical perfections of Jesus ("whose whole life was love only" etc.). We were to have the religion *of* Jesus, not the religion *about* Jesus. Harnack's lectures created a sensation; in book form they went through many editions. But his new creed was not adopted by any church.

Since then we have gone through the same process in America. Shailer Mathews and H. E. Fosdick have suggested new creeds, which are largely along the lines of Harnack's own production. They eliminate the miraculous and metaphysical and stress the ethical. No church has so far felt inclined to give them a place in its "confessional paragraphs." The Modernists themselves admit that it will be impossible to formulate a creed that would be acceptable to all. Ours seems to be no creed-making age. We may revise or restate them, but our revisions commend themselves only to the respective theologians and their followers; on the church at large they make no impression. Recently Calkins proposed a creed that for simplicity and brevity could hardly be surpassed. It was this that "*in Christ God finds us and in Christ we find him.*" He meant that God is like Christ and that Christ is the way to God. True enough, but who would substitute such a bald, logical statement for the ponderous, triumphant, throbbing facts of the old creed!

We have in the Apostles' Creed an enumeration of facts and hardly any interpretation of these facts, that is, hardly any doctrines; for instance, no doctrine of the atonement. We indeed have the same emphasis on the suffering, death and resurrection of Christ that we find in the teaching of the apostles. But we have a faith resting on *facts*. If one does not believe in these facts, if one considers some of them mythological (the virgin birth), others as of symbolical value only (the resurrection, ascension, etc.), a dilemma will doubtless have been created.

What will the ministers have to do in such a case, and what attitude will the church take? If the minister takes a radical position and refuses to accept the creed because he disagrees with some of its elements, he will have shut the door for himself to the evangelical ministry. If, however, he only professes uncertainty on some points or on the vital importance of some points, we don't see why then either he himself should stay away or the church should keep him out. This writer has for many years wished the "descensus ad inferos" was not in the creed. It is neither a clear item of doctrine, nor vital, nor sufficiently warranted in scripture. But that has not driven him out of the church nor kept him from using the creed. When reciting it he has made for himself a kind of mental reservation on this particular point. Still the creed that we call

the Apostles', is the creed of *the church*, not of the individual minister. Who am I that I should try to impose my own revised, reduced and modernized creed upon a helpless congregation! For ministers to omit the creed in public service, or at baptism, or to substitute for it their own up-to-the-minute production, seems to us the height of spiritual presumption.

It can be seen clearly that for our church, too, the days of a uniform orthodoxy are passing. The number of those who are affected by the modern spirit is comparatively small but it is bound to grow. And it is going to grow among those who are students, not practical pastors only. In other words, the intellectually alert are most apt to deviate into ways that seem to the fathers ways of error. We cannot enforce uniformity by a show of authority. We shall need tolerance, moderation, wisdom. Most of us will want to abide by the faith of the fathers and will try hard to keep the church there. Let us examine the foundations of our faith in the light of new truth and trust to the Spirit to guide us in a new age as he has in the simpler days of the past.

„Tritt fest auf, tu's Maul auf, hör bald auf!“

So sagt Luther zu dem Prediger, der im Begriff ist, die Kanzel zu besteigen. Wir wollen uns heute mit dem ersten Punkt beschäftigen, mit dem „Tritt fest auf!“ Der Prediger muß Vertrauen haben in seine Fähigkeit, auf der Kanzel seiner Aufgabe gerecht zu werden. Es ziemt ihm nicht, sich von allerhand schreckhaften Gedanken so beeinflussen zu lassen, daß es ihm geht wie Simson, da ihm das Haupthaar geschoren war: seine Kraft war von ihm gewichen. Er muß **Selbstvertrauen** haben. Zwar heißt es in der Schrift: „Wehe dem, der Fleisch für seinen Arm hält!“ und ebenso, daß es „besser ist auf den Herrn vertrauen und sich nicht verlassen auf Menschen,“ auch nicht auf sich selbst. Aber so ist das „Selbstvertrauen“ nicht gemeint. Es soll ruhen auf dem Bewußtsein, daß uns Gott an diese Stelle gesetzt hat, daß wir es mit seinem Evangelium zu tun haben, und daß wir uns mit der Predigt ehrliche Mühe gegeben haben. Wenn diese Voraussetzungen zutreffen, so darf der Prediger das Vertrauen zu sich selbst haben, daß Gott ihm beistehen wird.

Wir haben die Beobachtung gemacht, daß im Punkte des Selbstvertrauens der amerikanische Prediger in der Regel vor dem deutschen etwas voraus hat. Er ist mit einem reichlicheren Maße dieses Artikels ausgestattet, teils weil Selbstvertrauen ein natürliches Erbteil des landläufigen Optimismus ist und teils weil im allgemeinen der Amerikaner eine größere Redefertigkeit hat als der etwas schwerfällige Deutsche.

Selbstvertrauen allein macht natürlich nicht den tüchtigen und wirkamen Kanzelredner. Es muß einer etwas Ordentliches zu sagen haben, sonst wird auch der verwegenste Schwärmer bald am Ende seines Einflusses sein. Aber es ist ein höchst wichtiger psychologischer Faktor. Die Psyche dessen, den die Natur zum Reden bestimmt hat, ist zart besaitet. Es kann irgend eine Kleinigkeit, eine Unpäßlichkeit oder ein unangenehmer Vorfall sie aus dem Gleichgewicht bringen. Derselbe Mann, der uns vielleicht früher begeisterte Anerkennung durch seinen Vortrag abgenötigt hatte, wird unter dem Einfluß seelischer Lähmung so jämmerlich sich durch seine halbe Stunde hindurcharbeiten, daß man zweifeln möchte, ob es denn wirklich derselbe Mann sei. Wir finden uns in dieser Einschätzung der psychologischen Verfassung des Redners in vollständiger Uebereinstimmung mit William Matthews, der in seinem mit Recht berühmten „Oratory and Orators“ also sagt:

“We cannot conclude this chapter without reminding the student of oratory that there is no calling in which faith in one's self, so necessary to all successful exertions, is more necessary than in that of the orator. After he has made all possible preparation for a public effort, he should, as far as possible, dismiss all anxiety about the result. If,

instead of having this self-confidence, he distrusts his own powers, and becomes self-critical, acting continually as a spy upon himself, he will almost certainly be embarrassed and crippled in his speech, if he does not break down altogether. Suspicion here, as elsewhere, tends to beget the very evil that is deprecated. The mind is apt to avenge any distrust of its faithfulness. Time, practice, and patience only can give the perfect ease, coolness, and self-possession which are essential to perfect success,—that profound faith in one's abilities which acts as a charm upon all the powers of the mind,—as time only can bestow that practical instinct of skill which gives the intuitive law of success, and shows the only way to reach it."

Leute von nervösem Temperament geraten besonders oft in die Lage, in dieser Sache unangenehme Erfahrungen zu machen. In normaler Verfassung klimmen gerade sie zuweilen die Sprossen der Beredsamkeit hoch hinauf. Wenn aber eine Depression eintritt, so fühlen sie sich so gelähmt, daß die Kanzel ihnen in solchen Augenblicken eine wahre Marterstube wird. Einer unsrer Amtsbrüder machte in dieser Beziehung kürzlich eine Erfahrung, die allen ähnlich Behafteten von Interesse sein wird. Wir haben die Sache von ihm selbst, es ist also eine „wahre Geschichte.“

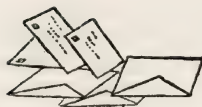
Der Betreffende hat schon viel von ähnlichen Zuständen gelitten, in früheren Jahren freilich mehr als jetzt. Vor einigen Monaten stand er auf der Kanzel, wohl vorbereitet und in der Hoffnung, etwas Gutes zu leisten. Auf einmal fühlte er die innere Lähmung herankommen. Er versuchte sich ihrer mit aller Macht zu erwehren — umsonst! Wie sich die Tängarme des Oktopus unwiderstehlich nach seinem Opfer ausstrecken, bis sie ihm den Odem ausgedrückt haben, so unterlag er diesem unheimlichen, mysteriösen Einfluß. Die halbe Stunde der Predigt schien ihm eine Ewigkeit. Es war ein Gutes, daß er sich fleißig umgetan, auch einige treffende Geschichten gesammelt hatte. So kam er wenigstens ans Ende. Aber freiringen konnte seine Seele sich nicht, und als er schloß, war er förmlich in Schweiß gebadet. Wie ein Dieb stahl er sich nach Hause, und der ganze Sonntag war für ihn unter der Wolke. O, dachte er, noch ein paar mehr solcher Erfahrungen, und ich bin fertig!

Am Montag saß er in seiner Studierstube, seine Seele im Gebet ausschüttend. Da kommt seine Frau herein und teilt ihm mit, daß eben eine andre Frau aufgerufen und ihr mitgeteilt habe, daß niemals eine Predigt ihr und ihrem Mann solchen Eindruck gemacht habe, wie eben diese. Seine eigene Frau drückte sich ähnlich aus und sagte das gleiche von einer verheirateten Tochter. Es war Balsam auf seine wundete Seele. Wie dankerfüllt sank er vor dem Thron Gottes nieder, als ihn seine Frau verlassen! Und wie fest nahm er sich vor, in Zukunft keinen Zweifel an seiner Predigertüchtigkeit mehr Raum zu lassen.

Bis jetzt — so hören wir von ihm — hat ihm das jedes Mal richtig geholfen. Das Mittel ist probat. Wer es braucht, der versuche es. Luther hat Recht: Tritt fest auf, und Gott wird dein Vertrauen nicht zuschanden werden lassen!

Einbinden des „Magazins.“

Das Publishing House hat uns die Jahrgänge 1925 und 1926 schön eingebunden. Infolgedessen haben wir den Inhalt derselben fleißig durchgestöbert, oder doch einzelne Teile desselben. Wir waren erstaunt über die Gediegenheit mancher Artikel und dachten, wie manches doch denen verloren ginge, die die alten Hefte nicht mehr durchlesen, weil sie nicht zusammengebunden sind. Das Publishing House bindet die Hefte eines Jahrgangs zusammen **zum Preise von \$1.50**, und hoffen wir, daß viele Leser von diesem Anerbieten Gebrauch machen; es wird sie nicht gereuen.



The Christian World

Religion and the Creation of a Better World *

Reprinted by permission of The Christian, Kansas City, July 21, 1927

REINHOLD NIEBUHR

While the church is very critical of war today, after the great war revealed the full horror of armed physical conflict, there is no indication that the church really knows what is involved in the elimination of war. It does not see the brutal realities of the economic struggle in which the nations are engaged. In America the church is doing practically nothing to teach the average American how dangerous to the peace of the world American pride and power are becoming. It is doing a little but not much more to destroy the race hatred which resides in every Nordic heart and which will finally imperil our relations with the orient. Of course a religion which can only see the fruits of sin and not its root is more or less useless.

We ought not to take for granted, however, that the easy optimism which characterizes contemporary religion is its permanent tendency. Religion at its best does sensitize the conscience and discovers to men's blind eyes hitherto tolerated vices. If religion in our day has not been exercising the function of encouraging men to repentance this has been partly due to its reaction against the extreme pessimism of the middle ages. Discovering the fallacy of the medieval conception of original sin, the modern church set up a dogma of progress, of almost automatic progress, as fallacious as the idea of human depravity. What we need among young Christians today, and it ought not to be impossible of achievement, is an attitude of wholesome realism which cannot be taken in by either a romantic optimism or a cynical pessimism. Human beings are not so far removed from the stone age as they had imagined, but they are making progress and there is no reason why, after we know all the facts, we should lose hope in them. But to hope without knowing all the facts is to mix illusion with hope. It is not impossible to overcome the fatuous optimism with which religion has become enmeshed.

Professor Whitehead makes the interesting observation that our present moral confusion is partly due to Protestantism's oversimplification of ethics. Any individual ethics is too simple for a social age. But the ethics of the modern church has been oversimplified beyond its individualism. It assumed that people were either good or bad, bad before their conversion and good after it. It was based on the belief that the moral good will which issues out of the religious experience would apply itself automatically to the world's problems. It did

*An excerpt from "Students and the Religion of Today," published by the Association Press, New York.

not realize that people may be very moral in one relationship and very immoral in another; that it is therefore necessary to develop a conscience for each moral problem.

If a man has been intemperate and learns to master his appetites through the power of his religion it does not follow that he will know how to be spiritual and ethical in his relations to men in his employ. Nor does it follow that he will know how to bring a sensitive conscience to bear upon the problems of his nation. Part of the cynicism of our day is due to the discovery that pious men can be very unethical. If the cynic draws the conclusion from such a phenomenon that piety has nothing to do with ethics, he is, however, very much mistaken. He has simply discovered a victim of an oversimplified ethics.

Wherever we trust religious good will to function without intelligent guidance it will inevitably apply itself to some very simple moral problem, where application is more or less automatic, and be applied nowhere else. There is a tendency to sacrifice all confidence in the ethical potency of religion as soon as this admission is made. That is simply a sign of intellectual immaturity. Men want to believe in all or nothing. Either religion is a magical panacea for all ills or all confidence in it is lost. We must learn to treat the major interests of men as we must learn to treat men. We must know how to be critical of their limitations without losing confidence in them.

Perhaps one further difficulty which men will encounter as they seek to make religion potent for the creation of a better world ought to be mentioned. Religion has a deep instinct for persuading men to seek their happiness in the inner kingdom of the soul in defiance of external circumstances. It teaches them to "be not anxious for tomorrow." It asks them to learn to be content whether they are abased or whether they abound. In short it helps them to transcend life's fortunes. That is a very noble quality in the life of faith but also a very dangerous one. It is particularly dangerous in an age in which men suffer from many social ills from which they might be emancipated by taking thought. It is the characteristic of religion which persuades cynics that all religion is otherworldly and that it deals with the proper way of dying rather than the right way of living. That is rather too simple an explanation.

Yet this note in the religious message easily lends itself to abuse and tempts religion into antisocial attitudes. When faced with the immutabilities of nature it is a more serviceable note than when man suffers from the ills which are inflicted upon him by the cruelty or indifference of his fellowmen. It is therefore necessary that all spiritually minded people who are intent upon building a better world keep a close watch upon this characteristic of faith, lest it betray them into premature contentments, and lest it be used to justify social conditions which ought to be changed.

It is not to be assumed that the task of building an ethical civilization depends altogether upon the reconstruction and the readjustment of religion to modern life and its ethical needs. There may be an ethical life without religion. But it may well be doubted whether

men of conscience will finally have either enough courage or enough imagination without the resources which religion supplies. To attempt to build an ethical civilization without a profound conviction that the universe itself guarantees the ultimate preservation of spiritual values usually means that the attempt will issue in despair. To try to build a world in which human beings will rust and love one another without a profound and religious insight into the essential beauty of human nature and without the will to trust people even beyond their immediate capacity to justify such trust means final defeat. What is needed is a robust faith which can maintain itself even after the worst is known.

To build a kingdom of God on earth is no easy task. The chief foes of the enterprise are those who think that task easy and those who think it impossible. Only a genuine religious faith, stripped of sentimentality but not delivered into the hands of pessimism, can finally accomplish the task. That is essentially the faith of Jesus, who saw the vision of the kingdom of God but knew that there was a cross for those who followed the vision.

The Most Hopeful Outlook

Reprinted by permission of The Herald of Gospel Liberty, July 28, 1927

EDITORIAL

Unquestionably the most hopeful sign on the religious horizon today is the clarifying emphasis upon the spiritual experience. For a half century or more religionists have gone far afield and have gathered many and varied interests into the wide compass of their quest. On the one hand there have been intellectual explorations in the name of religion into every branch and phase of learning; and on the other hand, religious interest has been diversified, and sometimes almost dissipated, in a thousand lines of social service endeavor applied to every type of human need. The one has led to a vast deal of intellectualism, both Fundamentalist and Modernist, without any spiritual experience; and the other has led to a vast amount of charitable enterprise and kindly feeling in which there has been no religious passion whatever. Both are good and serve a necessary purpose—both the high thinking and the service activities. But neither of them is necessarily religious, though done in the name of religion. Religion, if the word is not to lose its historic significance altogether, must stand for a spiritual experience—and the Christian religion, for a distinctive type of spiritual experience.

It comes as a happy omen indeed, then, that the primacy of this spiritual experience is being stressed as not before in recent years, if ever, in high and influential circles. On every hand as perhaps never before one hears the insistence that Christianity is "a way" of life, that it is a living vitality and reality; and that if you do not have this, it matters not what else you do have, you do not have the Christian religion. The more sober-minded and thoughtful of the Funda-

mentalists have come to see that one can have "faith" without having any real Christian life and that on the other hand many do have very real and very fervent Christian life without having closely defined articles of Christian faith at all. They perceive that the Christian religion is something very much other and very much deeper than what we have been accustomed to call "theological beliefs". Hence they are not fighting so lustily as once they did for creedal conformity. Something of the same kind of leaven is now working among the liberals in the Church also. Some of the best exponents of ultra-liberalism are awakening to the fact that intellectualism is not religion, no matter whether that intellectualism be heterodox or orthodox. "Out of the heart are the issues of life"—the life-control which decides how a man will use what he knows and what he believes. And it is this life-control that more and more is coming into prominence in religious thinking and religious investigation.

The result of this is bound to be far-reaching. We have already noted something of the effect that it is having on the Fundamentalists. They are going in the future to say less about heresy of opinion and more about heresy of life; and that heresy of life is going to include one's attitude and objectives in industry, in politics, in racial and international relations, as well as in the minor moralities. The day will come when the question of whether one is a partisan in politics or a believer in war will play a bigger part in the Church than whether one dances or plays cards. Christianity will be counted "The Way," and that way will be a highway through the vast and momentous affairs of human destiny and not simply some little footpath or byroad for pensive and self-satisfied individuals or social sets. This will mean an entire culling over and realignment of a good deal which has heretofore passed as the Christian religion. Especially will it mean a new definition of the "spiritual" and what is *spiritual*. Too often it has been the case that those who have had the most to say, and who still have the most to say, about spirituality are the ones who have the poorest brand of it—a brand that is quickly dissipated when they get away from the prayer meeting or "revival" or mourner's bench that was fulsome and noisy with this sort of "spiritual experience". Equally often have men thought themselves to be highly spiritual when they were damning the Modernists and the liberals and others who do not believe with them. Such ideas of spirituality will have to be rooted out of the Church. We have had many and various evidences—within the past year or two some of them quite outstanding—as to how spurious is any such concept of the spiritual life. The conservatives in the Church are past due for a thorough overhauling of their ideas and practices of spirituality and how it is produced and manifested.

But if this be true so no less are the liberals dated for the same thing—and largely because of the same basic reason. They have been clearer moments, they realize that religion is a *life*; but, like the Fundamentalist, they seek that life through intellectual beliefs—only an entirely different set of beliefs. But unlike the Fundamentalists,

they have had little to say about spirituality because they have experimented little in the spiritual—having been too busy in scientific and philosophical research. Hence where the Fundamentalists' fields have been cluttered up with a lot of trumpery and trash, those of the Modernists have too often been as cold and barren as a heap of glistening sand. They have not even had the name of being spiritual, much less the fact. And now come some of their own most clear-eyed prophets seeing the fact that there is no moving passion, no driving voltage, no suffering-vicariousness in a religion like that to make it a reliant and comforting factor for either an individual or human society in those experiences and crusades for righteousness in which man and men most need a gripping, holding God. Even among the Unitarians is growing a sense of lack of this thing which above everything else is crucial in every *religion*, and a sense also that that which they have heretofore offered has been a sort of elite and de-luxe edition for the intellectuals and the well-to-do and comfortable and of little account to the great masses of mankind who now and ever will hunger only for a religion that has a dominant note of "Come unto me all ye that labor and are heavy laden, and I will give you rest." Unitarians of the human touch and the prophetic insight are today sensing the insufficiency for such as these of the religion which they have offered, and a humiliating sense of inadequacy for our own times is beginning to stir within the folds of that proud brotherhood. This is no day in which to take pride in one's aristocracy of opinion or in one's exclusiveness from the common crowd—and least of all in the realms of religion. In vain will Unitarians fly to humanism as a way of escape—for that philosophy, which strangely enough calls itself a religion, deserts God as well as the masses. And so either the Modernists will discover a more real religion and a truer spirituality than has characterized their movement in the past, or, like Fundamentalism, it too will pass out as not having had sufficient of the imperatively vital life-element that alone can make the Christian religion.

Watching the Churches in Council

Reprinted by permission of The Northwestern Christian Advocate,
Chicago, July 28, 1927

PAUL HUTCHINSON

The church bodies differ decidedly in composition. After one trip to all of them you would never mistake a Presbyterian General Assembly for a Disciples' Convention, even if you strayed in without knowing what it was you were to attend. The Presbyterians and the Episcopalians, for instance, rely wholly upon the wisdom of male delegates. Both have meetings of women's organizations held along with the meetings of the denominational governing body, and both transact their business surrounded by a cloud of women witnesses. But both still give heed to St. Paul to the extent of relegating women to the margin when it comes actually to legislate for their churches.

Differences in Spirit

The Episcopalians differ from all the others in that their General Convention is divided, like most secular legislatures, into two houses. In the upper chamber the bishops pursue their grave concerns; in the lower the deputies hold forth.

The annual meetings of the Baptists and Disciples, although called conventions, are really not conventions at all. They are mass meetings. Delegates to the Baptist Convention do, it is true, represent local Baptist congregations. With the Disciples any member of the denomination who can get to the Convention and pay the nominal enrollment fee becomes a voting delegate. The question as to whether the church is to be liberal or conservative during any given twelve months, therefore, hinges largely on the decision as to the city in which the International Convention is to be held.

The Methodists present the most cosmopolitan appearance, for their organization into Annual Conferences on mission fields brings delegates from every continent save Australia. The Episcopalians are the most prosperous. Congregationalists and Presbyterians, however, have an equal air of commercial pretentiousness. Baptists and Disciples are too miscellaneous a collection to give any clear composite social portrait.

These church gatherings differ in spirit as well as in composition. The Methodist General Conference is distinctly a legislative body. It resembles a State legislature more than any other church council, but it is much more efficient in its procedure than most legislatures. Next to the Methodists, the Episcopalians are most concerned with denominational legislation. In recent years, however, this legislative preoccupation in the Episcopal body has confined itself largely to changes in the prayer book.

The Passing of Theological Fights

Sessions of the bodies that meet annually have, since I have been attending them, been passing through a cycle of fundamentalist difficulty. In all three bodies there were years when it seemed as though the ministers and congregations who would not give explicit consent to a rigid and ultra-conservative creed might be forced out. In each case, however, the denomination as a whole, although conservative in its thinking, has become wearied of the bitter recriminations. Among the Baptists and Disciples the fundamentalists who insist on continuing the fight are being rapidly forced out into little marginal groups of their own. Significantly enough, in both these communions the recent fighting, when it came to a focus, centered on what was being taught and done on mission fields.

Where the Chief Interest Lies in the Different Gatherings

Of them all, I would say that the Congregationalists are the least absorbed in denominational affairs and the most concerned in what might be called public questions. This was particularly evident at their Springfield session in 1923 and at Washington in 1925. At Omaha this year, while there was still plenty of interest left for ques-

tions such as prohibition, compulsory military drill in colleges, economic imperialism, and the like, the drift toward a tightening up of the denominational machinery was also evident. There is also a tendency to do most of the real deciding of important matters in a small, semi-permanent executive committee. I should say that while the Methodists, who are generally considered the most machine-bound of all Protestant bodies, are growing increasingly restive; the Congregationalists, who have been thought the freest, are drifting most rapidly toward a national inclusive denominational machine. Many Congregationalists see this, and fear it. But they do not see how to escape it.

In recent years all these bodies have given considerable time to the rearrangement of their boards. The tendency is toward amalgamation. The Congregationalists have almost reached the "one big board" state. In every communion these changes are supported in the interest of economy. But I notice that, after the boards have been telescoped, most of the old office holders are still considered a necessity.

There have been times during the last four years when I have found myself wondering whether these general church gatherings helped or hindered the cause of religion. I will not soon forget the remark of one newspaper reporter who had been attending several of them. After a long period of silence he suddenly asked, "Will you tell me what these church conventions have to do with religion?" He clearly believed the answer must be, "Nothing."

Increasing Interest in Religious Questions

I will admit that there has been times when I have felt almost ready to agree. Just at present, however, I am not so sure. A curious thing has happened in at least two of the general church conventions this year. There has been evident a genuine and powerful spiritual hunger. The Baptists, after five or six tormenting years, almost turned their convention of 1927 into a prayer meeting. Even more significant, however, was the way in which the calm, poised, undemonstrative Congregationalists were shaken by an address by a professor of theology from Union Theological Seminary on changing conceptions of God! It was a hopeful sign that such an address was included in their national council program in the first place. But it was an astonishment to see the way in which, having had one taste of that sort of thing, the delegates tore the rest of the program up and forced a second, and then a third, session devoted to this topic!

I move around a good deal among the colleges, as well as among the denominational gatherings. Four, three, two years ago, if you went into a meeting of college students the topics for which consideration was demanded were, almost always, war, race, industrial relations, social readjustments; and those were also the topics that struck fire in the church gatherings. This year if you go to the colleges the first question is, almost always, "Can we believe in God?" And now the Baptists—under the leadership of a Texas preacher—and the Congregationalists—under the leadership of a theological professor—have struck the same note. I wonder what will interest the Methodists at Kansas City next year?

Inaugural Address

Reprinted by permission of The Lutheran Church Review, Philadelphia;
July, 1927

CHARLES M. JACOBS

*Delivered upon the occasion of his inauguration to the Presidency
of the Lutheran Theological Seminary at Philadelphia, April 22, 1927,
by Dr. C. M. Jacobs.*

The theological seminary is a school in which a living faith is seeking, and by God's grace finding, ever new means of expression in forms of knowledge. But all of its teachings draws to a focus upon a single purpose—which is the purpose of the Church and the purpose of the preacher—to bring men to the experience of the unsearchable riches of the grace of God in Jesus Christ our Lord.

In the accomplishment of that purpose, our Church recognizes only one efficient instrument. It has been given to men to be used by them, but in origin and nature and power it is divine. We call it the Word of God. So vital and essential is this Word, so utterly is the life of the Church bound up with it, that it becomes to us the mark of the Church, the sign by which we know that the Church is present.

The Word of God, then, is the center of the Church. It is the Church's dearest possession. When it is lost, the Church's life is gone. At the heart of historic Lutheranism are two convictions that are fundamental to it. They are—first, To be a Christian means to have that faith which is an active, living trust in God, through Jesus Christ, His Son; and second, This faith, which makes men Christians, is produced by God Himself, Who comes to heart and conscience through His Word. It is but the corollary of these statements when we declare that the supreme purpose for which the Church exists is to bring this Word to men.

We believe that our continued existence as a church, separate and distinct from others, is fully justified; it is because we have this very definite belief about the nature and the purpose of the Church. Therefore we believe that the only sound approach toward a union of the churches must be through the question, What is the Word of God?

But with all the emphasis which we lay upon the Scriptures, we do not identify them with the Word of God. We confess that the Word of God is a means of grace; none of us will say that the Bible is a means of grace, save as it preserves in human languages and passes down from generation to generation the record of God's Word. God's revelation recorded in the Scriptures, His Word about Himself and ourselves that is written there, came "in divers parts and divers manners unto the fathers," before it came at last in His own Son, "the brightness of God's glory, and the express image of His person."

That which we seek in Holy Scripture is this revelation, this God-given insight into the nature of God and man, this Word of God that enters the depths of our hearts, convicting of sin and righteousness and judgment, and calling us to seek the things that are above, where Christ is, seated at the right hand of God.

These convictions lay upon us a responsibility which we have no wish to evade. They compel us to a scientific study of the Scriptures. There are some pious minds in which that phrase arouses instant prejudice. In actual fact the term means nothing else than the orderly use of all available knowledge in the effort to understand and interpret whatever truth we are studying.

An institution that it to train men to be preachers of the Gospel cannot be merely or chiefly a school of theories, even of theories about religion and about the Bible. It has a truth to impart that is larger than our theories about it—the truth of sin and salvation; of the Cross and the Empty Tomb; of Christ, the Revealer and Teacher and Redeemer; the truth of righteousness and peace and joy in the Holy Ghost.

Eighteen centuries of Christian history lie between us and the writing of the Scriptures. We are the heirs of all those centuries. They have contained four great epochs; we may be living in the fifth. Each of those epochs has produced some characteristic interpretation of the Gospel; the Reformation produced more than one.

To one of these interpretations of the Gospel the Lutheran Church is a witness. Her Confessions themselves were not framed by men who sat down together to prepare new creeds and therefore tried to state all of their convictions in logical form and order. On the contrary, they were very literally extorted from their authors by circumstances which these authors could in no respect control. The single exception is Luther's Catechism, which might have been written at any time after 1520. With this exception, all the Lutheran Confessions—from the Augsburg Confession, with which the series starts, to the Formula of Concord, with which it ends—are products of definite historical situations. It is only in view of these situations that they can be correctly understood. They are not systems of theology. In the language of the Formula of Concord, they are "a witness and declaration of the faith, as to how at any time the Holy Scriptures have been understood in the articles in controversy in the Church of God by those who then lived, and how the opposite dogma was condemned" (Form. Conc., ed. Jacobs, I. Intro., 8, p. 492).

We accept them when we are convinced that, faced with the questions which the writers of the Confessions had to meet, we would have answered them as they did. In this view of the Confessions we have that wise balance between authority and liberty, which makes it possible to conserve the values which the past has bequeathed to us, and at the same time to meet, not with old formulas, but with living convictions, the questions which new times are always bringing.

On the other hand, we recognize that in the answers which the Confessions give to the questions that the sixteenth century discussed we have a definite and positive doctrine. We have, in other words, an interpretation of the Gospel of Christ. It is not narrow, but has that breadth which belongs to simple and essential things. On its possession our Church bases its right to existence. But this very fact obligates us the more sacredly to an ever renewed study of the Gospel, nay more, it obliges us always to consider the possibility that the day

may come when new problems for the Church, new types of unbelief, new forms of false doctrines, new religious crises, shall lay on us the duty to do what the confessors did, and leave to the generations that shall follow us similar monuments to our faith.

This view of the Confessions has long been held and taught among us. In it we are agreed. By the Confessions of the Church, interpreted in this historic sense, we are content to have our teaching judged.

In all of this we are true to the spirit of our Church. But while it seeks to hold the values that have been passed down from generation to generation, the Lutheran Church seeks also to add to them those other values which experience is daily creating. We dare not sacrifice established values for untried theories; we shall not rewrite or discard the Scriptures or the Confessions of the Church; but we shall go forward, with God's help. The places where this progress will be made, where these new appreciations and understandings and convictions will ultimately find expression, are our theological seminaries.

Views on Christian Unity

Reprinted by permission of The Christian Union Quarterly, Baltimore,
July, 1927

How the Laymen See It

The Christian Union Quarterly asked a number of American laymen their opinion as to the barriers in the way of a united Christendom and the methods of removal. Two-thirds to whom inquiries were sent courteously declined to answer, some being too busy and others giving as the reason that such questions did not belong to the laymen, who must look to their spiritual teachers for guidance in such matters. This raises the interesting query as to the degree of the layman's interest in Christian unity and also to what degree he follows his spiritual teachers.

Of the twelve answers half are from Episcopalians, although about the same number were written to in other communions, from which it might be concluded that Episcopal laymen are more interested in Christian unity than the laymen of other communions. The World Conference on Faith and Order, which had its origin in the Episcopal Church, is to meet next month in Lausanne. This may contribute something to Episcopal interest, but not to such an extent as to bring from them nearly half of the responses. Besides it is no longer an Episcopal organization. It is an organization that belongs to the whole Church. These replies, however, raise the question as to whether the Episcopal layman is more closely identified with the work of his communion than the laymen of other communions and, therefore, is more interested in all questions that pertain to the Church.

These laymen see barriers to unity in office holders, the sacraments, the doctrine of the immaculate conception, apostolic succession, the priesthood, the historic episcopate, forms of baptism, forms of worship, forms of church government, papal supremacy and infallibility, the Roman Catholic Church, uniformity, denominational property holdings, transubstantiation, unwillingness or inability to follow Jesus as

the true, complete, and perfect revelation of God, not in differences but in prejudice that still insists that each little group of believers be held together under a separate name and be branded by a common motto that differentiates their peculiar and relatively unimportant differences from other bodies of Christians.

They see the removal of these barriers in the recognition of all forms of ordination, of all forms of baptism, of sincerity of Roman Catholics in their belief that the pope is the vice-gerent of God, the practice of a broader appreciation of love, tolerance, clarifying the whole problem, deepening of mutual respect, removal of creeds, dogmatism, and theological doctrines, cooperation in foreign missionary activities, educational processes to free this creed-minded generation, differing groups meeting around the council table, that rational conclusions never agree except in pure logic and mathematics, hence the mystical character of Christianity is the only basis of agreement, that the Church needs a new emphasis on God, prayer, love, service, spiritual power, and eternal life in a rational and simple way for the millions who are groping for a scientific faith with spiritual power, and the order of growth toward unity is co-operation, federation, and then unity.

As the Roman Catholic Sees It

By REV. J. ARTHUR M. RICHEY

Managing Editor of *The Antidote*, Garrison, N. Y.

In his prayer for unity our Blessed Lord prayed: "As Thou, Father, art in Me and I in Thee, that they also may be one in Us that the world may believe that Thou hast sent Me." This prayer, which set an example for his followers, declares his Divinity and reveals the motive for Christian union.

We must first of all unite on Christ as God Incarnate. That we have not done so, and are not thus far doing so, there is some indication of evidence. For example, in the last issue of *The Quarterly* (April 1927), appears an article, "Christian Unity—The Ideal of Youth for the Church," by Rev. Walter W. Van Kirk, being, as a foot-note tells us, the opening chapter of a book on *Youth and Christian Unity*.

This article is of more than casual importance because it is written by one who is the "Secretary of the Federal Council of Church of Christ in America" and who, in more than a remote sense, is their spokesman. Here is a portion of the second paragraph which, doubtless, sounds the key-note of the volume; in any case it cannot be ignored:

"When the question is raised as to why youth should be particularly interested in this problem of Christian unity the answer is immediately forthcoming that the man who on the way to the Garden of Gethsemane first prayed for the unity of the Church was a young man. That must never be forgotten. Jesus was not old enough to be practical. He was quite too young to be familiar with the things that couldn't be done. It was in the audacious faith of his early thirties that Jesus prayed for the religious unity of his followers. Other young men are now following in the footsteps of their youthful Master. They, too, are praying for the Oneness of the Church of God."

Where did Dr. Van Kirk get the idea that Jesus Christ ever exercised an "audacious faith" or any other kind of faith? Faith is the absence of knowledge, the substance of hope without sensible evidence. As God, Jesus could not have or exercise faith, and there is not a line in the New Testament anywhere which attributes such faith to Him. He could deliver the Faith to his Church for its credence and guardianship, but He Himself could not exercise faith where He possessed complete knowledge. " * * * He knew all men, and needed not that any should testify of man: for he knew what was in man." This is not faith. It is part of the omniscience of Divine Being having "all power in Heaven and on earth." Then, how can it be said that "Jesus was not old enough to be practical"? or that "He was quite too young to be familiar with the things that couldn't be done"?

Here is the very foundation of Christian union compromised by a palpable denial of the Divinity of Christ through an official spokesman of the Federal Council of Churches.

Often, with blindness in part, if with good intentions, in matters of religion, as well as of science and philosophy, our age remains superficial. The letter killeth the truth because words have lost their meaning and breed confusion of thought. But there must be no confusion of thought as to the Divinity of Christ among those who seek Christian union. It would be very much more honest, and very much more in the interest of true Christian unity, if those who do not sincerely believe in the true Divinity of Christ, would say so and unite with the Unitarians. As it is, they are not entering the Kingdom of Christ themselves, and those who would enter they are hindering.

The first requisite to union—as paradoxical as it may sound—is division. The Lausanne Conference may say that we have had too much of that already, but if they are not merely to play with the truth they must say, without equivocation, whether Christ is truly God or not, and those who cannot acknowledge this truth should not embarrass, by their unbelief, those who believe.

Let the denominations get back to Christ, and then it will be time to consider his Church.

"America Comes of Age"

Reprinted by permission of The Catholic World, New York, July, 1927

EDITORIAL

A most provocative book is Andre Siegfried's *America Comes of Age*. It provokes hearty assent and equally hearty dissent. It is good and bad, right and wrong, true and false, as any foreigner's judgment of our complex American civilization, ethnic, political, and economic, might well be.

It is a very carefully reasoned document. The author is no mere dogmatist. There is continuity and consistency in his thought. He does not directly argue, but his paragraphs and his chapters are arguments, none the less. Perhaps the chief argument of the book is one against the excessive "Americanization" of America. Professor Siegfried does indeed assume—or rather he *insists*, again and again, that

American civilization is essentially "Anglo-Saxon" and Protestant. But M. Siegfried makes clear the fact that to keep America Anglo-Saxon and Protestant, would be to deprive America of its chance for true development. "The Americans," he says, "have a vague fear of being overwhelmed from within, and of suddenly finding one day that they are no longer themselves." But nowhere does he agree that it would be well for America to remain Anglo-Saxon-Protestant.

There are many elements which the incoming aliens can contribute to the American character, with great advantage to America. For example, the Latins have a passion (at least so M. Siegfried says) for the independence of the individual. We used to think that a stalwart independence was characteristic of the Puritan American. "The idea that his personality is being constantly suppressed is almost painful to a Latin," says Siegfried. And, "on the other hand, in America, those who follow lone trails are heartily disliked." M. Siegfried doubtless refers to a lone train of *thought*, not of adventure—he means that in America independent *thinking* is penalized, whereas in France, and elsewhere in Europe, it is admired and rewarded.

So, paradoxically, it may be that the Anglo-Saxons will have to learn liberty from the Latins. To me, at least, this is a new idea. I imagine it will be new to most of the readers of *America Comes of Age*. But we dare not reject a new idea simply because it is new. Such intellectual inhospitality would be only one more evidence of our lack of liberty. The question of the relative personal liberty of Latins and Americans is a nice one.

Our critic from overseas points out another anomaly in the American character. The American is "modern" but "anti-modernistic." He prates of his fondness for being "up to date." He considers himself progressive. But he is progressive only in so far as progress concerns machinery, and the materialistic betterment of life. He is a great adventurer on sea and on land, but no adventurer at all in the realm of the mind; and it is for this reason that he is intolerant in religion. "The Fundamentalists," says M. Siegfried (and of course your hundred per center is a fundamentalist), "are the spiritual descendants of Cromwell, and they have remained faithful to his inflexible religious bigotry . . . The Ku Klux Klan expresses both their prejudices and their fears. They are instinctively hostile to the broader conceptions of social welfare, for they are hypnotized by the defense of old-fashioned customs against those of today."

M. Siegfried indicates that these "Anglo-Saxons" might learn tolerance, as well as liberty, from the Latins. There is sweet irony here—that those who complain of the Spanish Inquisition, the Massacre of St. Bartholomew's Day, the cruelties of the Duke of Alba—all Latin crimes—should be the only ones in the modern world to keep alive an intolerance that the Latins have long since abandoned!

M. Siegfried does not draw the conclusion, in so many words, but he indicates a hundred times over that if the hundred per cent Americans could succeed in thoroughly "Americanizing" the Latins, the Celts, the Slavs, and all the other non-Anglo-Saxon elements, they

would destroy the very character for which America is, or was, famous—originality, initiative, enterprise (particularly intellectual enterprise), dash and daring, to say nothing of liberty and of tolerance. Here then is another of the paradoxes that the Frenchmen throws in our faces—Americanization would ruin America.

Fortunately Americanization does not thoroughly "Americanize." The racial traits fortunately are never obliterated. What a calamity it would be for America if she were the inheritor of only one type of civilization, and that one the least desirable. Siegfried seems, for a moment, to fear that this calamity has arrived, for he says, "The immigrants and their sons have lost the rich heritage of magnificent civilization, and the amputation has been clean and merciless."

But on the same page, he speaks of "three successive stages of the racial crisis." "First, when the immigrants . . . change the old American atmosphere, until the early inhabitant feels he is literally turned out of his house. Secondly, when the foreigner is absorbed superficially, but retains at heart his own moral and political ideas. Finally when the foreigner insists that he is absolutely American, although he is not willing to give up his religion, or intellectual or artistic traditions.

Here is, perhaps, the biggest thought in the book. America will be greater than the "Americans" dream, it will also be different. Whether or not it is still (as M. Siegfried thinks) Anglo-Saxon, Protestant and Puritan, it cannot continue to be so. It is well that it should not continue to be so. Siegfried recalls the prophetic words of Israel Zangwill, "America is God's crucible, the great melting pot where all the races of Europe are melting and reforming The real American has not yet arrived. He is only in the crucible. I tell you—he will be the fusion of all races, perhaps the coming superman." If Zangwill, as is probable, has the Jews particularly in mind, Siegfried (not a Catholic) has a word to say for Catholics: "The Catholics cherish this idea when they maintain in all sincerity that there is no need for them to sacrifice their religion in order to become Americans."

Of the two concepts, America as a mere development or expansion of the Anglo-Saxon civilization, and America as a fusion of all the civilizations of the world, there can be no question as to which is the grander. Hence it may be that the despised foreigners have a nobler vision of the America of the future—the Ultimate America—than the native American.

Of course there are no "pure" races. A "pure" race probably could not continue to exist. It would kill itself off with inbreeding. Every vigorous race is a multiple hybrid. Perhaps the American race will be a combination of all the races that ever have existed. They are all here, now, and they are all commingling. Any race that desires to be largely represented in the composite American of the future will do well to observe the Scriptural command, "Increase and multiply." No one race will dominate our future. Least of all will any race be dominant if its representatives in the present are bent upon self-destruction, while they bitterly criticize the fertility of rival races.

Book Review

(When ordering books, please mention this Magazine.)

NOTE—Reviews, when not signed, are by the Editor.

What to Preach, by *Henry Sloane Coffin*, Brown Professor of Homiletics and Pastoral Theology, and President of the Faculty, in Union Theological Seminary. Geo. H. Doran Co., New York, 1926. 189 pages.

In these lectures, first held before Scotch audiences in Edinburgh and Glasgow, the author, formerly for 21 years pastor of the Madison Ave. Presbyterian Church, New York City, now president of Union Seminary, suggests courses of subjects for preaching. The question, what shall I preach on? is for the minister a puzzling problem at least 52 times a year. It stands to reason that the answer can not be left to chance or to the mood of the moment. The preacher ought to have a plan, and in laying it out he ought to provide for a well balanced treatment of the whole range of the Christian faith and life. His text book is the bible, and his message covers the beliefs, the principles and trials of the Christian. Therefore the author discusses his subject under the heads of expository, doctrinal, ethical and pastoral preaching, concluding with a fifth chapter on evangelistic preaching. Mr. Coffin thinks that the emphasis laid 10-15 years ago on *prophetic* preaching as being a chief characteristic of the modern preacher, was overdone. The prophet spoke to the nation; the preacher, to his parish. The prophet had a very special call in a sense not applicable to the ordinary preacher. The latter is, more correctly, a teacher of religion, of "the life with God."

In the bible we have the standard expression of this life, and if we are to lead our people into it we will year after year explore with them the contents of the Scripture. Hence the minister will be first and foremost an expository preacher. Only so can he be sure to be in line with the historic spiritual past which he is seeking to continue in his hearers; and only so can he give his own limited experience some of the variety and fulness of the Scriptures. The writer suggests quite a number of courses which the preacher might follow in this field. He may preach on the main contents of the principal books of the bible; or on the questions asked by Jesus; or questions asked of Jesus; or, again, on questions asked concerning Jesus; or on Paul's circle of friends, etc.

We doubt very much whether we could follow out these suggestions in our own congregations. To preach on whole books Sunday after Sunday, would soon empty out our churches; or preaching, again and again, on questions by, of, or concerning Jesus, would probably have the same effect. It is our way to preach on longer texts than is cus-

tomary in other churches, and to bring into their treatment more of *text exposition*. If we stick to that and do not yield too much to the prevailing fondness for very brief text verses, or even clauses, we shall be wise. Some time ago we heard a sermon by a prominent Presbyterian on "If risen" (Col. 3, 1). We considered it in poor taste and faulty in judgment. He had to bring in the context, later, anyway, so why not read the whole verse or passage in the first place?

Mr. Coffin is a Modernist, but not, on that account, opposed to doctrinal preaching. On the contrary, he believes firmly in it. If so many say, give us practical sermons, he declares that the right kind of doctrinal sermons is also the most practical. It sets forth what God is and does and so opens the door into ample life with Him.

So often people demand *inspirational* sermons; still many of these have a maximum of heat and a minimum of light. Good is the advice of Lyman Beecher to his son: "Have one sermon a week that will tax your intellect and the intellect of your hearers."

The doctrines must be couched in modern terms. The views in which bible saints saw and embodied their religious experience are not ours. Preaching for instance on the ascension of Christ we will not share the crude notions of the disciples of an actual levitation of Christ's body up into the air, but see in it only the fact of his enthronement. "We carry over from the first century the abiding conviction of the Lordship of Jesus."

Yes, we say, but how were the disciples made aware of that if there was no actual ascension? If there was only a spiritual fact in their consciousness, how did they come to tell us of an outward miracle?

In discussing the miraculous it is Coffin's way to spiritualize it, that is, to evolve the religious teaching out of it, and leave the recorded facts themselves unexplained, if necessary. It will often be impossible for us to say what happened. We believe in a God who "does wondrous things, so that we cannot confine him within man's discoveries of his usual ways."

This explanation of the miraculous in the New Testament seems to us very unsatisfactory. We are told there that Christ healed the sick, raised the dead, fed the hungry; that he rose from the dead and went to heaven. Now, according to Coffin, we are to admit that all these things are there but we don't know what actually happened; we are to be satisfied to know that God is all-sufficient for our present necessities. But if he didn't do the things the New Testament said he did, how could he have shown that he was sufficient for the necessities of his contemporaries? And if the plain narratives of his works there are not to be believed, how can we believe he will be able to do the much greater works he promises to do: give rest to all heavy laden ones; be the light of the world; that all the dead will hear his voice and come forth; and that all the kingdom of this world shall be his?

However, we may disagree with the author on the miraculous, but we freely admit that he never dodges a subject because it is difficult or because it is controversial. He proposes courses on the bible, the

trinity, on Jesus Christ, God, man, sin, salvation, and above all, on the cross. He is very skillful in formulating his subjects so that they are an adequate expression of the text. This is especially striking in the chapter on *ethical* preaching.

He rightly says that it is not enough to make all our preaching culminate in the demand that the hearer accept Christ. It must be shown what the ethical content of such a step is. Lay out a plan on the Christian's duties, or Wisdom's Ways (book of Proverbs) in friendship, conversation, hospitality, business dealings, work, self-control, and so on. Or on the fruits of the spirit; the beatitudes; love; or on the Christian management of life (dealing with the body, feelings; tastes; time; money; disappointments.) Or, a Christian's use of his possessions; faith and fatigue; faith and nervousness. No one to-day will neglect the social gospel. The danger is almost that he forgot the culture of individual reconstruction, or, at least, the contemplative side of it.

In the chapter on *pastoral* teaching he deals with the afflictions and special experiences of the Christian; with the church, of which he has a very high appreciation (the supreme factor for social cohesion); the support of the church; Missions; Church Union; Modernism (he pleads for reasonable freedom within his own communion, so that the pulpits may "not be closed to God-owned preachers of the gospel." (Fosdick?))

He concludes with *evangelistic* preaching, which aims at immediate decision. He recommends texts of a "wooing" nature; plenty of illustration; an arresting style; ardent oratory; the kindling action of the Holy Spirit.

Even a casual reader of the book would be struck with the amazing richness of the writer's homiletical suggestions. He draws from an inexhaustible font of pulpit experience. He finds texts for almost any conceivable subject, or else the text yields him a subject of the most surprising appropriateness. He opens the eyes of the reader to the boundless wealth of scripture material; or if he is at a loss for preaching courses, here is a veritable cornucopia of them.

If the preacher's mind is at all jaded let him turn to a chapter of this book.

The Philosophy of Personalism. A Study in the Metaphysics of Religion by *Albert C. Knudson*, Dr. of theology, Dean of Boston University School of Theology. The Abington Press, 1927. 438 pages, \$3.50.

To give an exposition of Personalism in general and the position of its chief American representative, Borden P. Bowne, late professor of philosophy of Boston University, in particular, is the purpose of this book. The influence of Bowne on theological students in the Methodist church was great, but his philosophical system has not received the recognition which in the opinion of this author, it deserves. Our age does not look with favor on meta-physical questions. It is either frankly materialistic or contents itself with showing up the

pragmatic usefulness of religious attitudes; it avails itself of the consequences and fruits of certain beliefs while avoiding to investigate whether they are based in ultimate reality. The centuries have produced so many unsatisfactory or even contradictory attempts to reach ultimates that to many it seems idle to continue the Sisyphus task.

Nevertheless the search for an explanation of the world of reality seems structural to the human mind. The interest in the questions about the first cause, the nature of the human soul and the world, will not down. Material tasks or material sciences may for a time shut us up to the world of phenomena; in the long run the metaphysical will again demand consideration.

Under these circumstances a philosophical system as recent as Bowne's ought to be accorded a ready hearing. We can at least be sure that he is in close touch with the facts and demands of the hour. He is not himself the father of the system. He is rather the pupil of the German philosopher, Lotze, but Lotze's system has found in him its fullest elaboration. To the Christian mind Personalism commends itself by the importance placed on personality and by its advocacy of theism. The idea of personality is naturally fundamental to the system of Personalism. The reality of the soul or self or "I" is the cardinal presupposition of personalism. The union of soul and body in personality is the place, and the only place, where the dualism of thought and things, of mind and matter, which runs through all reality, seems transcended. Therefore personality is the key to the problem of reality, it is, in the last analysis, the solution of the great world riddle.

In its theory of knowledge Personalism follows Kant. Kant has shown that our knowledge of the outside world is not immediate, is not like a picture photographed on the mind by the material objects, but rather the product of man's reason working with and arranging the sense experiences. Only by applying its mental categories can the human mind build up an orderly conception of the impressions given by sensation. Kant held that what we perceive relates only to phenomena; that the thing in itself is not known by us; that we cannot state anything about it. The author here disagrees with Kant. If we could get hold only of phenomena and not of the thing itself, then there would be no causal ground of the phenomena, they would be the appearance of nothing. Personalism, he says here, believes in the separate existence of thought and things, it is dualistic in its epistemology.

On the nature of the soul Personalism shows a wide difference of opinions. The writer's own is as follows: The soul is not a substance, not even an immaterial substance, in the old sense of the word; that is, not a passive thing, an inert core of being, a substratum, that does nothing but exist. It is an agent, an agent that has no existence apart from its activities. Its very being consists in its activities.

Here we are apt to record disagreement. The author says, "Men are prone to detach the agent from its activity, thus virtually falling back into the old idea of a soul-substance." Yes, they do indeed de-

tach the agent thus, but if that is a mistake the author is himself guilty, for he says (on p. 385): "To deny the self and assert the reality of its activities is absurd. Without an agent there can be no activities."

God, in Personalism, is metaphysically absolute. He is the one independent causal ground of the world: in biblical terms, the creator. This material world, however, is phenomenal through and through. There are no hidden entities lying back of the physical atoms. (No, but are the physical atoms real or only phenomenal? In its epistemology Personalism was dualistic, how can it be monistic in its metaphysics? Rev.)

In chapter IV the author deals with Personalism (and philosophy in general) and its relation to religious belief. Can philosophy be a support to faith? The medieval world thought it could; to-day, after Kant, we have largely given up this hope. Still, he says, while philosophical arguments, for instance those for the existence of a divine being, never offer a conclusive proof, they, nevertheless, can show the reasonableness of such faith and, therefore, have apologetic value.

In ch. V, "Militant Personalism," Materialism, Natural Realism, Absolute Idealism, Empiricism, Pragmatism are discussed and rejected.

The author, in conclusion, thinks he has shown that Personalism is no mere novelty or philosophical sport, that it represents one of the oldest and broadest currents in the history of human thought; that it stands organically and structurally related to the spiritual philosophy of all the ages; that it is the ripe fruit of more than two millenniums of intellectual toil, the apex of a pyramid whose base was laid by Plato and Aristotle.

The book shows a most remarkable grasp on the philosophical thought of the time. When we had read Prof. Knudson's books on Prophetic Teaching and so forth, we thought the Old Testament was his specialty. But after reading his "Religious Tendencies" and especially, after the perusal of the present volume, we get a wonderfully enlarged idea of the range of his information. Any one who feels that he ought to bring his philosophy up to date—and there ought to be many—will do well to get this book and study the system of the American who handled the question of ultimate reality better than the Neo-Hegelians on the one side, or the Pragmatists on the other.

The Evolution of Charles Darwin, by *Geo. A. Dorsey*, Ph.D. Doubleday, Page and Co., New York, 1927. 300 pages.

This is a popular life of the great naturalist, the protagonist of the theory of evolution. The book while going little into the details of the great theory which made Darwin famous, gives a most interesting story of his development.

His father was a successful physician, who acquired great wealth, which not only enabled him to give his son a good education but also, later, to leave him enough to give his life entirely to the pursuit of science.

Charles Darwin, born 1809, early showed a passion for collecting minerals, beetles, etc. But it was only after he had first spent several years as a medical and three years more as a divinity student, that he decided to follow the career of a naturalist. It was his 5-year voyage on the *Beagle* that opened his eyes to the task that nature had designed him for. Like A. von Humboldt before him (the "greatest scientific traveler that ever lived," according to Darwin himself) he drank in deep the beauties of the tropic zone. At the same time he studied carefully the plants and animals of the parts he visited, together with their geological formation.

In 1838 he had come to believe in evolution but he waited 20 years before he published it to the world. The belief that species was a creation by divine fiat had been held as long as man had accepted the Mosaic tradition. It had also become a part of the Christian faith, was an important point in the doctrine of original sin and in that of redemption by Christ, the "second Adam." To disturb, much more to demolish that belief would be a revolutionary undertaking, which would set the world and the church against him. No wonder that he wanted to be more sure himself before he was ready to take the steer by the horns. By a strange coincidence his friend Wallace had come upon the evolutionary theory in the same year, independently of Darwin.

In 1858 the "Origin of Species by Natural Selection" was published. The storm it aroused was even worse than he expected. But while the world laughed at it and the church thundered its anathema upon him, his friends, Lyell, the geologist, Asa Gray of Harvard, Huxley and Wallace stood by him.

The book before us gives only the barest outline of the theory of evolution, namely: that species is not immutable; that it is played upon by environment; that the great increase of individuals of a species is faced by a scarcity of the means of subsistence. In the struggle for existence those survive that are fittest, i. e. those which can adapt themselves best to a changing environment. This adaptation produces slight variations in the individual's structure, which are handed down to the offspring. In long periods of time and by a very slow process of adaption, a new species will finally arrive. Darwin calls the method by which this is accomplished "natural selection." This sounds as though nature was a personal agent. To avoid this misunderstanding he later accepted Spencer's "survival of the fittest" for it.

The arduous labors that Darwin pursued in collecting his materials; in reading all that pertained to it; his patience and accuracy of observation; his persistent, never flagging reflection on the problem in hand: these are all the more wonderful when one considers that for 40 years he hardly ever had the health of an ordinary man. Nervous indigestion accompanied with dizziness, stomach trouble, insomnia were his daily bread. Without the tender care of his wife he could never have done half his work.

The intense application with which he carried on his epoch-making researches, robbed him finally of all capacity for the enjoyment of the higher aesthetic tastes. His religious life also died of atrophy. God, providence, soul, immortality were to him things about which we don't know anything; speculations about it are idle. He had studied the gospel carefully, he said, and had come to the conclusion that there was no revelation in it. "Unbelief," he said, "crept over me slowly but it at last grew to be complete. It caused me, however, no distress because it was so gradual."

His character was noble, free from all mean traits, his disposition sweet, and his mind cheerful. On March 19, 1882, he died, 73 years old. He was buried in Westminster Abbey.

The book is interesting in giving us a life like picture of Darwin the man, the character, the father, the friend, the observer, the writer. It is written with the enthusiasm of an ardent disciple. He says Darwin lived a "Chrislike life," meaning he showed the Christian virtues in operation. Still Christ himself says, "this is life eternal that they know thee, the true God." Darwin did not know God. He considered such knowledge idle speculations. His science was his religion. He explored nature, with nature's God he had no fellowship.

Reviewer cannot dogmatize on the validity of Darwin's theory. He is, however, convinced that the origin of life itself, the origin of consciousness; of the moral and religious sense and the personality of Jesus cannot be explained by the theory of evolution; that they are not mere products of forces resident in nature.

The Confessions of a Reformer, by *Frederick C. Howe*. New York. Charles Scribner's Sons, 1925. 352 pages.

For a long time we have not read a book that interested us as has this one. This is due in part to the fact that on its pages we have striking delineations of public characters connected with Cleveland, such as Mark Hanna, Tom Johnson, Newton Baker, Herrick, and others; and in part to the intimate insight the writer gives us into his own development, thereby bearing out the title of the book ("Confessions").

In many respects the writer's story is a history of disillusionment. He had preconceived ideas about his own class, about public life, the state, the constitution which all in time underwent serious modification. He was born and brought up at Meadville, Pa., where the Methodists have a college and where their influence predominates. To his mind the "good people" were the ones who went to church, had had evangelical (revival) experiences, who lived a moral life and were conscientious about their duties and Republicans in politics.

On the other side were the Democrats, many of them foreigners, people who frequented the saloon, swore and seemed to lead a looser life. But as he entered into politics he came to see that those good people were not so good after all; that however good they might be

in their private lives, they used the community and the state for their personal enrichment, they bribed officers, councilmen and members of legislature. These things might be bad, they admitted, but they had to be done because otherwise one could not do business in this imperfect world. Going to Johns Hopkins in Baltimore, then one of the most liberal and progressive universities of the country, he gives an interesting pen portrait of Mr. Wilson, who was at that time their chief lecturer. "Woodrow Wilson loved England as the mother of civil liberty and of parliamentary government. . . . In his mind England was the literal mother of America. His chief criticism of the American Constitution related to those features which failed to follow the British parliamentary model. Wilson prized the blood of his forebears, which flowed back in its purity to old England. When during the Peace Conference he came to Buckingham Palace, he was proud of the service which he had been able to render to the mother country." As one reads such words one understands why Wilson did not "keep us out of the war" very long.

Howe's early ambition was to be a journalist. However, not finding an early opening there, he studied law at New York City and was later taken into the law firm of the Garfields (president Garfield's sons), at Cleveland. He hated the law and did not come to love it more by his connection with it. "The law glories in the past, in the opinions of Coke, Littleton, and Marshall. It is almost the only body of human thought that is guided by the opinions and ideas of the past. It is for this reason, among others, that lawyers are peculiarly unfitted for public office. They resist change. They are instinctively hostile to anything new. They are inexperienced in constructive things. Their professional life and training is associated with the past. They want the past preserved."

The most interesting part of the book begins when Howe comes under the influence of Tom Johnson, for 10 years mayor of Cleveland, waging war on monopoly. His great antagonist was Mark Hanna. The pictures of the two men he draws are revealing and of compelling interest. The immediate struggle revolved about two main issues: the public ownership of public utilities, especially the street railways, and the reduction of carfares to three cents. Tom Johnson, formerly a monopolist himself, had been "converted" by Henry George, the single tax apostle, and with the same ardor with which he had once pursued monopolistic wealth, he now bent himself to the task of freeing the city from monopoly. "Mark Hanna and Tom Johnson were strangely alike. They were alike in their titanic mould. They had courage, directness, and power to command. . . . Both men were lawless. They respected neither the laws nor the courts. They knew how laws were made. They had used political power in the city council and in the State legislatures to tighten their grip on the community. They had made judges, and they knew that the judges they made would come to them again for support. They were lawless by temperament; they felt themselves above the law. That was part of their power. They had no reverence. They had supreme confidence in themselves."

We are sorry we cannot go on quoting to show how these two men came to be as far apart as the poles in their political ideas. Suffice it so say that Johnson although not altogether successful in his ten-year fight, still gave Cleveland a franchise that limits the street car company to 6 (later 7) per cent profit for its service; and, more than that, that he "gave the city a soul," an individuality and a vision. It was here that La Follette, in his 1924 campaign, received a welcome not equaled in any other city.

The author may be pardoned if his experiences destroyed for him many an illusion, illusions about the laws, the bankers, the churches, the courts, legislative bodies, and the Constitution itself. "The makers" of the Constitution distrusted democracy and did everything possible to make the government as undemocratic as possible. They wanted people to have an appearance of power, no more."

The War continued the process of wrecking illusions. The author, like nearly everybody of Anglo-Saxon descent, believed Wilson in his arraignment of the Central Powers and his apotheosis of the Allied cause. He came to see in Paris (1919) that all the Allies were after was conquest. Not justice or truth was wanted at Paris, only spoils.

As Commissioner of Immigration, on Ellis Island, Howe did what he could to protect foreigners from the ruthless persecution of the "Red" hysteria.

Later he removed to New York, to give himself entirely to writing. His favorite subjects are on the city, city planning, city administration, etc. He had to recast his political beliefs often, but he never became a skeptic, much less a cynic. He retained his hopeful outlook. Perhaps Labor will take the reform of politics and economics in its own hands, so he says in concluding his reflections.

He had not the fighting spirit of a La Follette, he makes compromises; he is not of heroic mold. Still he has mostly taken the unpopular side in every conflict. In this book he bares the evils of the modern system understandingly and boldly. The reader will feel that he is following one who writes from experience, and with insight, not with the detachment of the theorist nor with the prejudice of a partisan. It is a story of absorbing interest and the writer a man of penetrating intellect and an honest love of truth and righteousness.

The Sermon. Its Homiletical Construction by R. C. H. Lenski, Columbia, Ohio. The Lutheran Book Concern, 1927. 314 pages, \$2.00.

Rev. Lenski, the editor of the "Lutherische Kirchenzeitung," and professor at Columbus Capital University (Joint Synod of Ohio); some time ago wrote a book of sermons on the new Eisenach pericopes. In the present volume he gives the results of his seminary teaching on homiletics.

Every pastor is, or ought to be, interested in sermon building. It would be difficult to find a book in which the requirements for a truly logical arrangement of the sermon in all its parts are insisted on more severely than in this one.

He takes up the text first. The text must be a unit in thought. It is well for the preacher to begin with a text instead of a subject, for if the text is first chosen, he is more likely to be faithful to his text; and the writer makes text-fidelity one of the preeminent duties of the preacher. "Scrap texts are sham texts, not real texts at all. When Lincoln was assassinated, some preacher perpetrated what he thought was a sermon on the words in John 8, 52: "Abraham is dead." The thing was not even catchy." He condemns allegorical preaching, as, for instance, when one minister preached on "loose him and let him go," and applied that to the necessity of getting rid of parental control; or preaching on the miracles of Christ and giving them an allegorical interpretation (leprosy—sin).

In choosing texts he does not favor "free" texts so much. Occasionally they may be used but if the preacher chooses them all the time, the danger is that the congregation is too much exposed to the subjective moods, needs and limitations of the preacher. Following the pericopes is better. They certainly serve to maintain a proper balance in subjects and insure a greater variety in the treatment of the Christian life. The relation between the text and the sermon ought to be very close. The endeavor should be to exhaust the text as far as that is humanly possible. It ought to be studied in the original language first, with the use of a commentary.

The division of the sermon is carefully discussed. The theme although a unity ought to contain the component parts which the division is to bring out. Analytical and synthetic divisions (the first more expository, the second more topical) are explained.

The theme is most essential, it ought to be clearly stated. So should the heads; not necessarily with first, second, and so forth. But they should be made plain, so that the hearer is guided in knowing what the preacher is speaking about.

Here we beg to differ from the writer. We followed that course for years until intelligent members in the audience found fault with it; then we did not announce them any more, but indicated them unobtrusively as we came to them. We hated to point out the "skeleton" under the flesh.

The last chapter is on elaboration, deals with the material and with the introduction and ending. There is one section on elaboration "according to psychological norms." We do not quite know what he means by this; fancy, however, that he means the sermon is to address itself to the intellect, feeling and will, primarily the will.

The professor takes his pupils into a very exacting school. He requires a very thorough study of the text; the theme must inexorably express the thought of the text, and the text absolutely fit the theme. He has no patience with loose methods or with careless thinking. The theme must be divided in true homiletical style. And so forth. All this is well justified by strict application of logical standards. Still to us it seems as though the logical requirements are stressed too much. Most preachers, we believe, would not move freely when put in such a

straight jacket. They would say the congregation is more important than the text, and if we were to follow so strictly the text requirements we might miss the main purpose of the sermon, the edification of the people.

Again, admirable as his treatment of text, division etc. is, we should have welcomed a chapter as to how to find texts. The writer certainly would not limit us to the use of the pericopes. And finding a text and a subject is one of our chief problems. Dr. Coffin in "What to preach," writes a whole book on that (see this number, p. 468 ff).

Nevertheless, most ministers care so little about what the text requires, how a theme ought to be found and worded, and how the heads should be related to the theme, that they would do well to go to school to this strict homiletical disciplinarian. If they would submit themselves to his training as exhibited in this book, it might bring about a change in their pulpit work that would bring lasting fruit.

The book is well bound, well printed, and very reasonable in price.

Evangelisches Gemeindeleben. Lehrgang eines ländlichen Konfirmandenunterrichts von Heinrich Seim (Pfarrer in Hersfeld, Hessen). Göttingen. Vandenhoeft & Ruprecht, 1927, 120 S., 4 Mk., geb. 5.20.

Dieses Handbuch für den Konfirmandenunterricht faßt besonders ländliche Verhältnisse ins Auge. Die Religion des Bauern ist nach dem Verfasser mehr Tradition und Sitte als persönliche Ueberzeugung, so daß man mit einem gewissen Recht sagen kann: Seine Religion ist seine Sitte, und umgekehrt: Seine Sitte ist seine Religion. Es wird also die Aufgabe des Geistlichen sein, bei den Kindern soviel als möglich persönliches Glaubensleben zu wecken.

Dies versucht der Verfasser nicht auf dem hergebrachten Weg durch einfache Auslegung des Katechismus zu erreichen, vielmehr, da die Konfirmation Aufnahme in die Gemeinde bedeutet, so soll die Arbeit des Pastors bei den Schülern anfangen mit **evangelischer Heimatkunde**. In anschaulicher Weise werden sie eingeführt in die Bedeutung des Gemeindelebens, der Gottesdienste, des Kirchenjahrs, der kirchlichen Handlungen, in Gesangbuch und Bibel. Dann erst folgt die **evangelische Lebenskunde**. Das Leben Jesu wird geschildert; der zweite Artikel wird besprochen vor dem ersten, etwa im Sinn des apostolischen Grußes: Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes . . . Darauf folgt: dritter Artikel, die Bergpredigt und erstes Hauptstück, Vaterunser und Gebetsleben, die Gnadenmittel, Taufe, Abendmahl.

Verfasser gehört theologisch zu den Modernen. Er unternimmt, den Kindern die Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, die eine wörtliche Auffassung des biblischen Berichtes oft verursacht. Bei den Wundern Jesu lehnt er ab den falschen „physikalischen“ Wunderbegriff, der das Wunder darin sieht, daß es vom ordentlichen Naturverlauf abweicht und sieht es darin, daß ein Mensch **etwas an Gott erlebt**. Durch welche Mittel es geschieht, ist gleichgültig. „Das Bedeutsame dabei ist das Merkwürdige des Ereignisses, aber merkwürdig und naturgesetzwidrig, das ist etwas verschiedenes.“ B. W.

der Hauptmann von Kapernaum „erlebt etwas an Jesus, er traut ihm viel zu, und das Gesundwerden des Knechtes war für ihn so merkwürdig, daß er die Heilung als die Erfüllung seiner Bitte durch Jesus empfand.“ Er empfand sie so, aber in Wirklichkeit war es nur ein Zusammentreffen.

Wir kennen diese Wunderschau der Modernen sattfam, sie drängt sie in unhaltbare Auslegungskunststücke hinein. Kranke kommen zu Jesus in Scharen oder als einzelne und werden geheilt. Aber doch sind es keine „physikalischen“ Heilungen, sie erleben etwas an Jesus, und das gibt ihnen Kraft des Glaubens und Vertrauens. Wir fragen: Matth. 9 vergibt er dem Gichtbrüchigen seine Sünden, dann heilt er ihn von seiner Lähmung, hat er nun bloß Vergebung, oder ist er auch geheilt? Ähnlich sagt der Verfasser auch bei der Auferstehung Jesu: Was da geschehen ist, kann nicht weiter erklärt werden, aber die Jünger kommen zum Glauben an den Auferstandenen. Wir fragen wieder: Ist er denn aus dem Grab erstanden, oder ist er nicht? Die Bibel mit ihrem „leeren Grab“ und des Herrn Wort: „Nach drei Tagen wieder auferstehen“ sind doch deutlich genug. Nach unsrer Auffassung schafft diese Art der Wundererklärung mehr Konfusion als Verständnis.

Das Lehrbuch ist voll populärer Beispiele, es hält sich meist an den Gesichtskreis der Kinder und verläßt nie die feste Fühlung mit den tatsächlichen Verhältnissen. Es ist also weniger eine Katechismuserklärung als vielmehr ein Führer in das Leben eines wirklichen Kirchengliedes.

Evangelische Missionskunde von D. Julius Richter (Professor der Missionswissenschaft an der Universität Berlin). Zweite erweiterte und umgearbeitete Auflage.

Band II. **Evangelische Missionslehre und Apologetik.** A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1927. 237 S., Mk. 9.50, geb. Mk. 11.50.

Den ersten Band dieser Missionskunde, von der Geschichte der Mission handelnd, haben wir seiner Zeit anerkennend besprochen. Der vorliegende zweite, von der Missionslehre und Apologetik, berührt uns nicht minder ansprechend. Der Verfasser, D. Richter, beginnt seine Missionslehre mit der biblischen Begründung. Schon die Propheten des Alten Testaments erheben sich zu der Auffassung der kosmischen Bedeutung Gottes. Jahveh ist Israels König und der Welt König. Das ganze Weltgeschehen wird als eine Entfaltung der göttlichen Heilsökonomie verstanden. Im Neuen Testament kommen diese Wurzelgedanken zur vollen Entwicklung. Harnack hat allerdings die These aufgestellt, die Mission habe nicht im Horizont Jesu gelegen. Wie aber ist es dann zu verstehen, daß die Ueberlieferung der Urgemeinde einstimmig dem auferstandenen Herrn den Missionsbefehl in den Mund gelegt hat? Oder seine Gleichnisse vom Reich Gottes, oder daß seine Jünger das Licht der Welt, das Salz der Erde sein sollen. Alle Reden Jesu haben den weltweiten Gesichtskreis auf die Menschheit. Der eigentliche Schöpfer der Heidenmission ist freilich der Apostel Paulus, dieser geniale Mann, der in sich die Gaben des rastlos Reisenden und Gründenden, des Kirchenfürsten, des Theologen und des tiefinnerlichen Mystikers verbindet. Die Ausführungen über den Apostel Paulus, sein Vorbild und seine Briefe als missiönarische Sendschreiben sind höchst interessant und werfen auf den Apostel und seine Tätigkeit vielfach überraschendes Licht.

Es folgt nun die **Missionslehre**. Als Leitgedanken übernimmt er nicht den von Warneck vorgeschlagenen der **Sendung** (Begründung, Organe und Betrieb der Sendung), auch nicht den von dem Bauen des Reichs Gottes (die Reichsgottesidee ist zu viel umstritten), oder von dem Ausbau der Kirche bei den Nichtchristen, sondern er sagt: Die Aufgabe der Mission ist das **Werben für die Jüngerschaft Jesu unter den Nichtchristen** und beruft sich dabei auf das Wort Jesu: **Machet zu Jüngern alle Völker!** Es wäre leicht, an diesem Leitgedanken Mängel zu finden. Er ist zu individuell und gar nicht sozial und läßt das „Völker“ im Worte Jesu ganz fallen. Uns würde wahrscheinlich die Idee der Ausbreitung des Reichs Gottes am genehmsten sein. Verfasser redet dann weiter von der Missionsgemeinde, -leitung, -objekt, -mittel, -betrieb und schließlich von der christlichen Gemeinde und der christlichen Kirche, wie dieselben aus den gewonnenen Jüngern Jesu organisiert werden. Im 3. (und letzten) Kapitel redet er von der Missionsapologetik. Der Begriff ist von Warneck geprägt. Verfasser setzt an Stelle desselben die „**Auseinanderlegung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen**“, da es sich ja nicht um eine Verteidigung (Apologetik) des Christentums handelt, sondern um einen Angriff aufs Heidentum. Er handelt erst von den primitiven Völkern, dann von den ostasiatischen Volksreligionen und endlich vom Hinduismus, dem Buddhismus und Islam.

Auch diese Partien sind höchst lehrreich. Man merkt überall die Sachkunde des Fachmannes, und seine Darlegungen zeichnen sich durch klaren Stil und anregende Schilderung aus. Das Buch ist eine Fundgrube für den Freund der Mission. Der Leser findet auf jeder Seite Belehrung und Förderung. Wir empfehlen das Werk aufs wärmste.



